



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MIGUEL CABEDO E VASCONCELOS

**O lugar da literatura clássica na formação
do homem cristão, no pensamento de
São Basílio de Cesareia**

**Estudo e tradução da obra *Ad adolescentes de
legendis libris gentilium***

Dissertação Final
sob orientação de
Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas
e co-orientação de
Prof. Doutora Ana Alexandra Alves de Sousa

**Lisboa
2017**

RESUMO

Motivada pelo interesse crescente na relação entre fé cristã e literatura, a presente dissertação trabalha esse tema em sede Patrística, a partir da obra *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* de São Basílio de Cesareia, chamado Magno. Com esse fim, apresenta-se o texto crítico original do referido opúsculo, bem como a sua tradução para a língua portuguesa, da nossa lavra. Pretende-se que do contacto com a obra de Basílio se possa retirar alguma informação relativamente ao impacto da literatura, nomeadamente da literatura profana, na formação — *paideia* — dos cristãos, em ambiente cultural-civilizacional grego, na época do autor, o século IV.

Na persecução desse fim, a nossa dissertação procura, num estudo prévio, uma contextualização, incidindo não apenas sobre uma análise da estrutura e dos motivos dominantes da obra, o seu significado e género literário, mas também sobre o próprio autor, no seu *habitat* natural, e ainda sobre a situação cultural e civilizacional de um período como o de Basílio, em que muitas das dimensões da cultura helénica estavam em fase de apropriação por parte do cristianismo emergente que, consequentemente, auferia uma maior erudição.

Palavras-chave: Teologia, Fé, Literatura, Basílio de Cesareia, Oratio ad Adolescentes, Patrística, Paideia, Pedagogia, Cultura.

ABSTRACT

Driven by the increasing interest on the Christian faith-literature connection, my dissertation addresses this same issue on a Patristics point of view, from Saint Basil of Caesarea's work *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*. Thus, I present the critical, original text in Ancient Greek and also a Portuguese translation proposal of my own, so the beholding of Basil's piece may provide some insight about the gentile literature real impact on the fourth century Christians' education (*paideia*), knowing those Christians dwelled in a Greek cultural environment.

In pursuit of this end, this dissertation endeavours, in a previous study, to offer the reader the proper context, and that's why I focus not only on a structural analysis, laying emphasis on Basil's main motives, the work significance and relevance and its literary genre, but also on Basil himself, his ambience and entourage, laying down the evidences of how the emerging Christian culture managed not to clash with pagan culture but to absorb it, hence losing many of its own ruder qualities.

Keywords: Theology, Faith, Literature, Basil of Caesarea, Oratio ad Adolescentes, Patristics, Paideia, Pedagogy, Culture.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Autores e obrasⁱ

<i>An.</i>	<i>Anabasis</i>
<i>Archil.</i>	Arquíloco
<i>Aug.</i>	Agostinho de Hipona
<i>Bapt.</i>	<i>De baptismo</i>
<i>Bas.</i>	Basílio de Cesareia
<i>Chrys.</i>	João Crisóstomo
<i>Clem.</i>	Clemente de Alexandria
<i>Cod. Theod.</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>De Alex. fort.</i>	<i>De Alexandri magni fortuna aut virtute</i>
<i>De anim.</i>	<i>De testimonio anima</i>
<i>De cohib. Ira</i>	<i>De cohibenda ira</i>
<i>De Is. et Os.</i>	<i>De Iside et Osiride</i>
<i>De lib. ed.</i>	<i>De liberis educandis</i>
<i>De prof. virt.</i>	<i>De profectu in virtute</i>
<i>Dial.</i>	<i>Dialogus cum Tryphone Judaeo</i>
<i>D.L.</i>	Diógenes Laércio, <i>De clarorum philosophorum vitis</i>
<i>Doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>E.</i>	Eurípides
<i>Ep.</i>	<i>Espistulae</i>

ⁱ As abreviaturas que apresentamos para os autores clássicos e as suas obras estão de acordo com LIDDELL, H., SCOTT, R. et al., *A Greek-English Lexicon with revised supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996. Do mesmo modo, aquelas do período patrístico estão de acordo com LAMPE, G., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

<i>Euthd.</i>	<i>Euthydemus</i>
<i>Eun.</i>	<i>Adversus Eunomium / Contra Eunomium</i>
<i>Eus.</i>	Eusébio de Cesareia
<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>
<i>Gr. Naz.</i>	Gregório de Nazianzo
<i>Gr. Nyss.</i>	Gregório de Nissa
<i>Gr. Thaum.</i>	Gregório Taumaturgo
<i>H.E.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Hdt.</i>	Heródoto, <i>Historiae</i>
<i>Hes.</i>	Hesíodo
<i>Hipp.</i>	<i>Hippolytus</i>
<i>Hom.</i>	Homero
<i>Hom.</i>	<i>Homiliae</i>
<i>Iamb.</i>	Jâmblico
<i>Just.</i>	Justino
<i>Leg. lib. gent.</i>	<i>Ad adolescentes de legendis libris gentilium</i>
<i>Lg.</i>	<i>Leges</i>
<i>Mantiss. Prov.</i>	<i>Mantissa Proverbiorum</i>
<i>M.</i>	<i>Memorabilia</i>
<i>Od.</i>	<i>Odyssea</i>
<i>Op.</i>	<i>Opera et dies</i>
<i>Or.</i>	Orígenes
<i>Or.</i>	<i>Oratio</i>
<i>Paed.</i>	<i>Paedagogus</i>
<i>Pan. Or.</i>	<i>In Origenem oratio panegyrica</i>
<i>Paus.</i>	Pausânias, <i>Greciae descriptio</i>

<i>Per.</i>	<i>Pericles</i>
Pl.	Platão
Plu.	Plutarco
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protrepticus</i>
<i>Prt.</i>	<i>Protagoras</i>
R.	<i>Respublica</i>
<i>Reg. br.</i>	<i>Regulae brevius tractatae</i>
<i>Reg. fus.</i>	<i>Regulae fusius tractatae</i>
<i>Rh.</i>	<i>Rhesus</i>
Socr.	Sócrates de Constantinopla
Sol.	Sólon
<i>Spir.</i>	<i>De Spirictu Sancto</i>
<i>Strom.</i>	<i>Stromata</i>
Tert.	Tertuliano
Thgn.	Teógnis, <i>Elegiae</i>
<i>V. Mac.</i>	<i>Vita Sanctae Macrinae</i>
<i>V.P.</i>	<i>De vita pythagorica</i>
X.	Xenofonte

Colecções

SC	Sources Chrétiennes
PG	Patrologiae cursus completus (series Graeca)
CSSL	Corpus Christianorum Series Latina
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis

Outros

VV. AA.	Vários autores
cap.	capítulo
cf.	confrontar
ed.	edição
<i>e.g.</i>	<i>exempli gratia</i>
<i>et al.</i>	<i>et alii</i>
i.e.	id est
in	em
séc.	século
trad.	tradução
vol.	volume

Esta dissertação utiliza a ortografia anterior ao Acordo Ortográfico de 1990.

Salvo indicação contrária, as traduções apresentadas na língua portuguesa são nossas.

INTRODUÇÃO

O encontro com a excelência da literatura é o encontro com a forma talvez mais sublime de pensamento. É certo que a literatura não encerra um pensamento racionalista e analítico, segundo o rasto que os parâmetros de uma ciência iluminista e positivista nos legaram no meio académico. Ao contrário, a literatura abre-nos a um pensamento modalmente narrativo, capaz de ler incisivamente a realidade e o humano, de os transcender imagetivamente e de por isso a eles regressar propositiva e profeticamente. Um tal processo não pode senão ser constitutivo de um universo de fé que se norteia não por uma qualquer forma de religiosidade elementar mas por uma autêntica *fides quaerens intellectum*. A fé, de facto, não quer e não pode renunciar nem ao pensamento, nem aos lugares onde esse pensamento se desenrola e acontece. Por conseguinte, a fé à procura da sua compreensão deve arriscar deixar-se tornar experiência em cada obra literária.

Neste sentido, a noção de experiência forjada por Raimon Panikkar é-nos aqui extraordinariamente útil. Este teólogo engloba sob a ideia de “experiência” não apenas a experiência propriamente dita, mas também a linguagem que a diz, a memória que permite revivê-la ou relativizá-la, a interpretação que a medeia face à consciência, a recepção que a cultura envolvente lhe outorga, e finalmente a actualização potencial que ela encerra em termos de expressão vivencialⁱⁱ. Com esse pano de fundo podemos olhar a literatura como experiência total e percebê-la, por isso, como matéria prima de intelecção para a fé, a todos estes níveis, em favor do olhar crente, teológico, dirigido ao divino, ao humano, e ao terreno.

ⁱⁱ Cf. PANIKKAR, R., “L’esperienza della vita. La mistica” in PANIKKAR, R., *Opera omnia*, Jaca Book, Milão, 2008, 221-243; e PALMA, A., *A Trindade é um mistério*, Paulinas, Lisboa, 2014, 57-61.

Nestas considerações reside a motivação primordial da presente dissertação. Embora o nosso interesse pela literatura e sua relação com a teologia e com a fé, mesmo com o que elas têm de histórico, nos colocasse à partida em sede de Teologia Fundamental, optámos por seguir o caminho trilhado pelos Padres da Igreja, na consciência de que há também uma Teologia Fundamental em contexto de Patrística. A razão desta opção toca alguns ensejos: a familiaridade que o Mestrado Integrado em Teologia nos deu com a língua grega, primeira chave de acesso à cultura helénica e aos Padres; o contacto ocasional com a obra de Basílio de Cesareia que escolhemos estudar — *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* —, numa versão contemporânea em francês; também o incentivo de alguns dos mestres que acompanharam os nossos anos de estudo na Faculdade de Teologia; e ainda a nossa percepção de que o estudo das fontes, mormente patrísticas, confere àquele que as estuda os recursos necessários para abordar as questões teológicas actuais com a consciência histórica que, não raramente, a complexidade dessas questões exige.

Tendo isto em mente, dedicámo-nos, num primeiro momento do nosso trabalho, a conhecer as edições críticas mais relevantes da obra que nos propúnhamos analisar, bem como o seu conteúdo, que interpretámos segundo três aspectos: (i.) Basílio, no seu contexto histórico, cultural, e religioso, (ii.) dá o seu contributo para a premente questão em torno da *paideia* dos cristãos em ambiente grego, (iii.) estruturando tal contributo em função da sua responsabilidade pastoral como bispo e do seu posicionamento intelectual. Assim, com naturalidade, a arquitectura da nossa dissertação derivou directamente destes três núcleos que considerámos fundamentais para um estudo prévio à leitura da obra. Num primeiro capítulo optámos por conhecer Basílio de Cesareia no seu contexto; em seguida procurámos introduzir-nos no debate de então em torno da noção de *paideia* desde o encontro da pedagogia grega com a cultura hebraica, no

contexto alexandrino, nomeadamente por meio de Fílon, até à época de Basílio de Cesareia e do apogeu da Capadócia; e num terceiro capítulo procedemos a uma análise da obra em estudo, abordando as motivações, os destinatários e o estilo, bem como a sua estrutura e os temas nucleares que desenvolve. O capítulo final corresponde à obra propriamente dita, tanto segundo o texto crítico original, em língua grega, como numa tradução da nossa lavra, em português, que procurámos complementar por meio de referências ao grande número de autores clássicos citados por Basílio, com algumas notas de carácter literário e estilístico, e genericamente, com notas contextuais que facilitem o acesso do leitor ao mundo do autor.

Na materialização da nossa tradução quisemos derrubar duas barreiras, buscando assim eliminar duas resistênciasⁱⁱⁱ. A primeira, como afirma Paul Ricoeur, é a resistência do leitor, *i.e.*, a tentação em que tantas vezes este cai da pretensão de uma auto-suficiência que julga poder dar-se ao luxo de recusar uma invectiva de outra cultura, intentando abdicar de qualquer forma de mediação por parte do “estrangeiro”. Diante de tal obstáculo, o nosso trabalho de tradução pressupõe e apela a uma «hospitalidade linguística»^{iv}, ou seja, uma predisposição do leitor a deixar habitar no português algo da língua grega e do ambiente patrístico.

Analogamente, aquela outra barreira que nos esforçámos por fazer desmoronar corresponde à resistência da língua grega e, por conseguinte, da cultura helénica que ela veicula. O texto grego original da *Oratio ad Adolescentes*, como também é chamada, ainda que de dimensões reduzidas, aparecia-nos como edifício inerte e impossível de traduzir operacionalmente, porque impossível nos parecia também a capacidade da língua portuguesa para abarcar toda a tessitura do texto grego, que aqui se apresentava patrístico e também ático, dada a abundância de referências e paráfrases aos clássicos.

ⁱⁱⁱ Cf. RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, Cotovia, Lisboa, 2005, 11-13.

^{iv} RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, 21.

Com efeito, encontrámos pontualmente ao longo do texto algumas zonas de intransponibilidade, e por isso de intraduzibilidade, em que aquilo que em grego se quer transmitir não tem referente possível na nossa língua materna. Restou-nos apenas o lugar do negociante; por vezes, foi necessário negociar, *i.e.*, aproximar-nos, avizinhar-nos do texto grego, menos a partir dos recursos de que o português dispõe e mais a partir de uma certa epifania que o texto grego, no seu contexto, também nos apresentou. No entanto, a tradução foi possível, porque declaradamente reconhecemos o grego essencialmente como “estrangeiro”, como estranho, «na renúncia do próprio ideal de tradução perfeita»^v. E partimos não da segurança, mas da confiança que a língua portuguesa, enquanto língua Ocidental fundada sobre o alicerce cultural da Grécia antiga, também nos conferiu.

Por fim, regressemos ao nosso autor, para dizer apenas que, como veremos, Basílio não assumirá porventura todo o alcance da relação entre literatura e teologia que acima procurámos perspectivar. Porém, sabemo-nos sempre pequenos anões, necessitados de subir aos ombros de gigantes^{vi}. Nessa medida, a dissertação que aqui apresentamos é o nosso contributo “davídico” em favor de uma teologia em português, que fazemos aos ombros de Basílio e de tantos outros “Golias” da antiguidade que também ao Bispo de Cesareia dilataram os horizontes.

^v RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, 43.

^{vi} Cf. JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, 3, 4 in HALL, J., ed. *Ioannes Saresberiensis. Metalogicon*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, vol. 98, Brepols Publishers, Turnhout, 1991, 116. João de Salisbury atribui a expressão «anões aos ombros de gigantes» a Bernardo de Chartres. Oportunamente, um dos vitrais da Catedral de Chartres apresenta precisamente os evangelistas aos ombros dos profetas.

PARTE I

ESTUDO PRÉVIO

Capítulo I

BASÍLIO DE CESAREIA NO SEU CONTEXTO¹

Julgamos oportuno, no contexto do presente estudo que se centra numa obra de São Basílio de Cesareia, começar por evidenciar alguns traços do percurso biográfico daquele que mereceu o título de “Magno” devido à dimensão da sua vida e obra. Neste percurso sintético, teremos em conta que os acontecimentos mais determinantes da sua vida são-no também pela qualidade e relevância do seu empenhamento cultural, quer teológico, quer filosófico, quer literário. Interessa-nos sobretudo realçar os aspetos mais marcantes da formação e intervenção cultural do autor da *Oratio ad adolescentes*.

1.1. A *paideia* de Basílio

Basílio nasceu em Cesareia, metrópole da Capadócia, entre os anos 329 e 331, numa altura em que o cristianismo passara a ser reconhecido e legitimado no Império

¹ Seguiremos de perto as propostas biográficas de Fernand Boulenger e de Andrew Radde-Gallwitz: cf. BOULENGER, F., ed., *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*, Les Belles Lettres, Paris, 1952, 7-9 e RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea. A guide to his life and doctrine*, Cascade Company, Eugene, 2012. Juntamente com estas notas, teremos também em conta a cronologia proposta por Paul Jonathan Fedwick: cf. FEDWICK, P., “A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea” in FEDWICK, P., ed., *Basil of Caesarea: christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, vol. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981, 3-20.

Romano, e começava a ser uma realidade cada vez mais efectiva na vida pública do império. Com efeito, Basílio nasce numa Igreja em que o primeiro grande marco, o Concílio de Niceia, já tinha dado, em 325, uma expressão oficial às doutrinas fundamentais da fé cristã. Neto de Macrina Maior e de um mártir, filho de Emélia, irmão da monja Macrina Menor, do eremita Naucrácio, e de outros bispos, Gregório de Nissa e Pedro de Sebaste, o seu primeiro mestre terá sido o seu pai, Basílio Ancião, mestre de retórica, a quem Gregório de Nazianzo qualificaria como «mestre geral de virtude»², e que o iniciou tanto nos estudos dos Clássicos como na piedade cristã³. Chegado à adolescência, Basílio continuou os seus estudos nas escolas de Cesareia, «de onde prosseguiu para as escolas de retórica mais conceituadas do Mediterrâneo oriental, onde foi aluno do mestre pagão Libânio, entre outros, e em Constantinopla por cerca de um ano, tendo seguido em 349 para Atenas, ainda um centro da cultura grega»⁴, juntamente com Gregório de Nazianzo, que conhecera em Cesareia, tendo aí sido discípulos de Himério, retórico e sofista pagão da Bitínia, e do cristão Proarésio, também ele retórico e sofista⁵. Durante os cerca de cinco anos em que estiveram em Atenas, Basílio e Gregório estudaram juntamente com aquele que mais tarde seria o Imperador Juliano, chamado o apóstata por ter adoptado as crenças pagãs, embora tivesse sido baptizado e educado no cristianismo, autor do libelo anti-cristão *Contra Galilaeos*⁶.

² Gr. Naz. *Or.* 43. 12.

³ Cf. RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 23. Este apontamento é especialmente relevante, uma vez que nos dá nota de uma dicotomia que, desde a infância, acompanhará Basílio: a relação entre fé cristã e cultura pagã.

⁴ RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 23.

⁵ Cf. ROUSSEAU, P., *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley, 1994, 31-33.

⁶ Cf. NEUMANN, C. J., ed., *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Teubner, Leipzig, 1880, 163-223.

Basílio, porém, confessaria a Gregório que tinha encontrado em Atenas um paraíso vazio⁷, tendo voltado a Cesareia em 355, não sem se deixar tocar pela influência mundana; seria o seu irmão Gregório de Nissa, que viria nesta época a ser aluno de Basílio, a afirmar que este seu irmão voltara à terra natal «envaidecendo-se exageradamente das suas capacidades retóricas, menosprezando todos os que tinham boa reputação, e exaltando-se na sua pretensão de estar acima dos ilustres da província»⁸. Tendo, com efeito, aceitado servir em Cesareia como retor, Basílio prosseguiu o seu percurso académico e civil, sem ver nisso uma contradição com o facto de ser cristão, apesar de ele próprio afirmar que ao longo deste tempo da sua vida se cruzou com incontáveis males⁹.

1.2. Vida ascética

Terá sido sob influência de sua irmã Macrina que Basílio começou a levar a sério a piedade e a vida cristã, tendo recebido o baptismo nesta fase de vida, em 357, por Diânio, bispo de Cesareia de então. Do mesmo modo, foi Macrina que o conduziu ao ideal da filosofia¹⁰, de acordo com uma referência que nos foi deixada por Gregório de Nissa¹¹. No entanto, se por um lado autores como Pierre Marval e Andrea Sterk apontam um provável exagero por parte de Gregório, parece ser consensual que Basílio, por sua vez, minimizaria o papel de Macrina, uma vez que é totalmente omissa em relação a qualquer influxo por parte desta sua irmã¹². Quanto a Basílio, procurando ser consequente com esta “conversão”, *i.e.*, este “renascimento” da sua compreensão de

⁷ Cf. Gr. Naz. *Or.* 43. 18.

⁸ Gr. Nyss. *V. Macr.* 6.

⁹ Cf. Bas. *Ep* 2. 1.

¹⁰ Sobre o ideal da filosofia, cf. nota 42.

¹¹ Cf. Gr. Nyss. *V. Macr.* 6.

¹² Cf. a nota de Marval em SC 178, 162; e STERK, A., *Renouncing the world yet leading the church*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2009, 36.

Deus, decide embarcar numa viagem que seria uma autêntica peregrinação pelo Mediterrâneo oriental em busca dos ideais ascéticos, com que já tivera contacto na sua terra natal, tal como o próprio refere no seu epistolário:

«Tendo visto na minha pátria homens que se esforçavam por aperfeiçoar os seus modos de vida, julguei ter encontrado uma ajuda para a minha própria salvação, e assim considere as coisas que se viam como prova daquelas invisíveis. E uma vez que não é conhecido o que está no segredo de cada um de nós, tomei a simplicidade do traje como sinal suficiente da simplicidade do homem»¹³.

Nesta jornada em que passaria pela Síria, Palestina, Mesopotâmia e Egipto, Basílio propõe-se a seguir o itinerário de Eustácio, bispo de Sebaste, asceta algo revolucionário para quem era necessário purificar as lideranças na Igreja, de modo a que os bispos deixassem de ser primordialmente administradores do património eclesial e passassem a ser acima de tudo homens de uma elevada espiritualidade¹⁴. O contacto com o legado deste homem terá permitido a Basílio iniciar-se numa vida de ascese que, como vimos, já admirava, e também na prática mais efectiva de caridade tendo Eustácio por mentor à distância, uma vez que apesar dos esforços de Basílio, não se terão encontrado.

O baptismo, bem como a viagem que se lhe seguiu, trouxe a Basílio uma mudança radical de perspectiva de vida, que o levou a procurar uma vida de ascese diante de Deus. Assim, depois do término da referida viagem, Basílio regressa a Cesareia e, daí, renunciando à sua carreira como retor e a todo o percurso académico outrora ambicionado, volta para a propriedade da família, no Ponto. Aí, encontrará na sua casa de família uma comunidade com características monásticas, em que Macrina vivia

¹³ Bas. *Ep.* 223. 33: Τούτου γοῦν ἕνεκεν θεασάμενός τις ἐπὶ τῆς πατρίδος ζηλοῦν τὰ ἐκείνων ἐπιχειροῦντας, ἐνόμισά τινα βοήθειαν εὐρηκέναι πρὸς τὴν ἑμαυτοῦ σωτηρίαν, καὶ ἀπόδειξιν ἐποιοῦμην τῶν ἀφανῶν τὰ ὁρώμενα. Ἐπεὶ οὖν ἄδηλα τὰ ἐν τῷ κρυπτῷ ἐκάστου ἡμῶν, ἡγοῦμην αὐτάρκη μηνύματα εἶναι τῆς ταπεινοφροσύνης τὸ ταπεινὸν τοῦ ἐνδύματος. O tema do segredo (κρυπτός) aqui referido evoca Mt 6, 6.

¹⁴ Cf. RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 26.

juntamente com a mãe, dedicando-se a uma vida de contemplação¹⁵. Porém, Basílio parte novamente, desta vez para um tempo de período de conhecimento espiritual e ascético pelas margens do rio Íris¹⁶, de que temos notícia em duas das cartas que envia a Gregório de Nazianzo, convidando o amigo para se juntar a si, o que vem acontecer no ano 358. Neste tempo, Gregório e Basílio compõem em conjunto a *Φιλοκαλία* (à letra, “estima pela beleza ou bondade”), como que uma antologia dos escritos de Orígenes.

Como mais tarde os seus escritos, particularmente o seu epistolário, deixam entrever, Basílio guardava reservas face ao anacoretismo então em voga; perguntava: «A quem hás-de lavar [os pés]? A quem servirás? Serás o último em comparação com quem, se vives só?»¹⁷. Não se deve pensar, de facto, que Basílio tivesse estado sempre isolado nestes dias ao longo das margens do rio Íris, pelo que terá existido ali uma comunidade, ainda que rudimentar, mesmo nos momentos em que Gregório de Nazianzo ainda não se lhe reunira. Numa das cartas que envia a Gregório (*Ep.* 14), podemos verificar que o ambiente que ali vivia se diferenciava grandemente do ambiente urbano que ambos tinham experimentado em Atenas:

«Depois de, com dificuldade, ter renunciado às esperanças vãs que outrora tivera, ou antes sonhos (louva-se o que diz que as esperanças são sonhos acordados¹⁸), parti para o Ponto procurando onde habitar. Ali, Deus deu-me o lugar que respondia com exactidão ao que o meu gosto procurava, de tal modo que podia ver diante dos meus olhos o que tantas vezes imaginara no pensamento: uma alta montanha coberta de espessas árvores, e um curso de água transparente e fresca virado a norte. Uma planície surge no sopé, guarnecida com as águas que estão sempre a cair, e contornada por um conjunto de árvores suficientemente denso para ser uma cerca; e assim

¹⁵ Cf. Gr. Nyss. *V. Macr.* 7.

¹⁶ Hoje conhecido principalmente como Yeşilirmak, que significa, em turco, “rio verde”.

¹⁷ Bas. *Reg. fus.* 7. 4: Τίνα οὖν ἀπονίψεις; τίνα θεραπεύσεις; τίνος ἔσχατος ἔση, αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν διάγων.

¹⁸ Cf. *Mantiss. Prov.* 1. 53: Ἐπαινῶ τὸν εἰπόντα τὰς ἐλπίδας εἶναι γρηγορούντων ἐνύπνια.

ultrapassava a ilha de Calipso, que Homero considerava, ao que parece, o mais belo lugar da terra»¹⁹.

Uma segunda carta (*Ep.* 2), por seu lado, tornar-se-ia um tesouro precioso para a tradição monástica do Oriente.

«Abandonei a minha vida na cidade, que certamente levava a incontáveis males, mas ainda não fui capaz de sair de mim mesmo (...) e carrego as minhas próprias tribulações e onde quer que esteja estou no meio de um desconforto semelhante, de tal modo que ao fim de contas não retirei assim tanto bem da minha solidão»²⁰.

No mesmo texto, Basílio afirma ainda:

«Devemos procurar com esforço uma mente imperturbável (ἡσυχία) (...) Porém, uma das maneiras para escapar a tudo isto é a separação de todo o mundo, isto é, não uma separação corporal, mas uma ruptura com a simpatia da alma pelo corpo, vivendo portanto sem cidade, casa, bens, sociedade, posses, o amor dos amigos, trabalho, relações sociais, e conhecimento vindo dos mestres, de tal modo que o coração possa estar pronto para receber qualquer impressão vinda por instrução divina. E tornar o coração pronto para tal implica esquecer as instruções que os maus hábitos já lhe inculcaram. Tal como não é possível escrever em cera sem antes a alisar, eliminando as letras escritas previamente, assim também não é possível alimentar a alma com os ensinamentos divinos, sem antes remover os preconceitos derivados dos hábitos»²¹.

É ao Baptismo que Basílio associa este momento, em que se faz do coração a *tabula rasa*, uma tábua de cera alisada, para acolher a fé e a doutrina²²; e numa das suas homilias usa esta mesma imagem da tábua de cera para relembrar uma vez mais a necessidade de esquecer os ensinamentos profanos²³. Este ponto é de particular interesse no contexto do presente estudo, dado que, paradoxalmente, Basílio tanto olha

¹⁹ Bas. *Ep.* 14. (tradução nossa a partir da versão inglesa em SCHAFF, P., ed., *Basil. Letters and Selected Works*, Nicene and Post-Nicene Fathers, Second series, vol. 8, trad. Blomfield Jackson, Hendrickson Publishers, Peabody MA, 1895, 124).

²⁰ Bas. *Ep.* 2. 1 (tradução nossa a partir da versão inglesa em SCHAFF, P., ed., *Basil. Letters and Selected Works*, 110).

²¹ Bas. *Ep.* 2. 2 (tradução nossa a partir da versão inglesa em SCHAFF, P., ed., *Basil. Letters and Selected Works*, 110).

²² Cf. Bas. *Bapt.* 1. 1544 a.

²³ Bas. *Hom. in Ps.* 32. 7.

para o seu percurso espiritual como uma conversão no sentido de deixar para trás as categorias e a mundividência própria da sua educação²⁴, como também permanecerá ao longo da sua vida e percurso na Igreja a evocar não raras vezes as intuições da filosofia grega e a citar frequentemente os poetas e os filósofos gregos, sobretudo no escrito²⁵ que nos propomos estudar, em que aqueles a quem Basílio dará conselhos²⁶ serão convidados a olhar a literatura profana — os clássicos gregos — como fonte de ensinamentos sábios e justos, como que uma propedêutica para a verdade de Cristo²⁷.

Para Basílio, porém, torna-se claro que o Baptismo não é suficiente para perseguir a vocação ascética, precisando de modelos concretos para seguir, que encontrará na Sagrada Escritura. Basílio opera uma transferência fundamental para a posteridade: a imitação dos heróis comum na *paideia* clássica passa a corresponder à sequela das figuras bíblicas, numa *paideia* cristã a que Basílio dará corpo, chegando a propor um currículo organizado para os estudos dos jovens cristãos²⁸. Na linha da hermenêutica alegórica de Orígenes, a releitura das figuras bíblicas como heróis que personificavam as virtudes cristãs — e, entre estas, sobretudo a ascese — foi capital na contribuição de Basílio (e de alguns dos seus contemporâneos) para a cultura cristã da Ásia Menor.

²⁴ Cf. Bas. *Ep.* 223. 2: Ἐγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι, καὶ πᾶσαν σχεδὸν τὴν ἔμμαντοῦ νεότητα ἐναφανίσας τῇ ματαιοπονίᾳ ἣν εἶχον προσδιατρίβων τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτων τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ μωρανθείσης σοφίας, ἐπειδὴ ποτε, ὥσπερ ἐξ ὕπνου βαθέος διαναστάς, ἀπέβλεψα μὲν πρὸς τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου, κατεῖδον δὲ τὸ ἄχρηστον τῆς σοφίας τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων — «Muito tempo passei eu em vanidades, e desperdicei quase toda a minha juventude no trabalho vão a que me submeti ao sabedoria tornada por Deus loucura. Certa vez, depois, como um homem despertado de um sono profundo, fixei os olhos na luz maravilhosa da verdade do Evangelho, e aprecebi-me da inutilidade da sabedoria dos príncipes dese mundo, que se torna um nada» (tradução nossa a partir da versão inglesa em SCHAFF, P., ed., *Basil. Letters and Selected Works*, 263).

²⁵ Cf. Bas. *Leg. lib. gent.*

²⁶ Cf. Bas. *Leg. lib. gent.* 1. 1.

²⁷ Procurar uma harmonização relativamente a estas duas perspectivas não é apenas um empreendimento complexo, como não será porventura o caminho mais correcto. Com efeito, para abordar este aparente antagonismo é preciso ter em conta a finalidade distinta dos seus escritos, bem como o contexto específico de cada um: o *Ad adolescentes* é escrito para encorajar os jovens cristãos a descobrir aquilo que é bom e adequado no seu currículo de estudos, enquanto os restantes opúsculos procuram ser uma justificação face aos ataques feitos sobre o ensinamento de Basílio enquanto bispo. Cf. RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 32.

²⁸ Cf. Bas. *Reg. fus.* 15. 3-4.

Por tudo isto, o papel de Basílio enquanto mestre de ascética foi-se divulgando e propagando; porém, não se deve pensar que tenha sido Basílio o primeiro a divulgar ou propagar a vida cristã modalmente ascética naquela região, como deixa claro o exemplo prévio dos seus irmãos Macrina e Naucrácio, bem como o de sua mãe ou o de Eustácio. Mas a correspondência de Basílio dá-nos conta de grande número de cristãos que então perseguiram um ideal de vida marcado pela ascese e pelo desenvolvimento espiritual. Um olhar anacrónico talvez leve a pensar com excessiva imediatez que se tratava de monges e monjas, mas pode dizer-se que a linha entre algumas formas primitivas de monaquismo e o epíteto mais genérico “cristão devoto” era ténue naquela época. Com efeito, em Basílio não encontramos uma distinção formal entre cristianismo monástico e cristianismo comum, porque aos seus olhos a ascese era a forma autêntica de cristianismo, consequência directa do Baptismo. De qualquer modo, quando regressa a Cesareia após a sua estadia nas margens do rio Íris, tendo Gregório regressado a Nazianzo, Basílio assume a liderança espiritual de alguns grupos de cristãos particularmente devotos, para quem compõe directivas de vida, reunidas na obra a que hoje chamamos *Pequeno Ascético*²⁹, onde está patente a necessária ligação entre a consagração da vida pela oração, pela humildade e pela castidade, e, simultaneamente, o empenho social relativamente aos pobres e às viúvas. Porém, com o crescendo de cristãos a que se assistia naquele tempo, motivados principalmente pelo facto de o cristianismo estar em processo de se tornar a religião do império, Basílio defendia uma Igreja que sentisse o apelo a distanciar-se dos valores e costumes da sociedade, embora não abandonado, para a doutrina e para a moral, muitos dos traços da cultura e da

²⁹ Ao longo da sua vida, estas directivas de vida cristã, monástico-ecclesial, foram sendo reescritas, e hoje temos-las reunidas no chamado *Grande Ascético*, por sua vez organizado em duas partes, denominadas hoje pela sua extensão: o *Regulae fusius tractatae* (Bas. Reg. fus.) e o *Regulae brevius tractatae* (Bas. Reg. br). Embora Basílio nunca tenha denominado estes escritos como “regra”, mais tarde, na Regra de São Bento, no Ocidente, estes escritos foram apresentados como leitura recomendada para todos os monges beneditinos, que viam em Basílio uma regra mais severa que a sua própria. A este propósito, cf. RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 37.

filosofia grega. As comunidades quase-monásticas que de algum modo liderava eram o modelo de concretização social do Evangelho que tinha como mais perfeito. Mas não seria esse o seu caminho. Na verdade, Basílio renunciara às grandes escolas de retórica do sistema educativo do Império Romano apenas para ser trazido de novo ao debate público, desta feita por um esforço de coerência com o seu Baptismo.

1.3. Em defesa da fé de Niceia

No ano 360, Basílio faz-se presente num concílio regional em Constantinopla e, talvez por influência de Eustácio, toma o partido dos homoiousianos³⁰, *i.e.*, os que já desde o debate trinitário despoletado pela questão ariana defendiam que a substância (οὐσία) do Filho era semelhante (ὅμοιος) à do Pai, e não a mesma (ὁμός), como defendiam os homoousianos, na sequência da definição eclesial assumida no Concílio de Niceia em 325. Porém, Dânio, bispo de Cesareia que, com vimos, baptizara Basílio e que entretanto lhe confiara o ministério de leitor, atém-se convictamente à fórmula de Niceia. Esta divergência, embora temporária — uma vez que, mais tarde, Basílio emergirá como forte defensor da fé nicena³¹ —, leva-o a retirar-se da vida pública da

³⁰ A posição dos homoiousianos nasceu no contexto da teologia de Marcelo de Ancira, ele próprio signatário da fé de Niceia e radical oponente do Arianismo (que era um heteroousianismo), no período que se seguiu ao concílio regional de Sirmião (358), que procurou evitar o uso do termo οὐσία. Assim, nesta linha, Marcelo de Ancira afirmava que o Filho era como (ὅμοιος) o Pai, por oposição aos arianos que defendiam que era menor que o Pai. Mais tarde, a linguagem de Marcelo que, na verdade, queria afirmar a fé de Niceia sem recorrer ao termo οὐσία, foi talvez injustamente tida como semi-arianismo. E, quando o referido Concílio de Sirmião foi declarado blasfemo e ariano, o termo οὐσία foi novamente usado pelos discípulos de Marcelo, tendo-se cunhado o termo ὁμοιούσια. Embora acabe por se afastar da fé de Niceia, mais por uma questão de linguagem do que por uma questão de compreensão, vemos assim o motivo pelo qual esta posição teve tantos e tão grandes defensores. Cf. RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 43-50 e SESBOÛÉ, B., *Histoire des Dogmes: Le Dieu du Salut*, vol. 1, Desclée, Paris, 1994, 250-252.

³¹ A defesa por parte de Basílio da fé nicena surge pela primeira vez na sua carta a Máximo Filósofo. Cf. Bas. *Ep.* 9. 3: 'Εγὼ δέ, εἰ χρὴ τοῦμὸν ἴδιον εἰπεῖν, τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν, εἰ μὲν προσκείμενον ἔχει τὸ ἀπαράλλάκτως, δέχομαι τὴν φωνὴν ὡς εἰς ταῦτὸν τῷ ὁμοουσίῳ φέρουσιν, κατὰ τὴν ὑγιᾶ δηλονότι τοῦ ὁμοουσίου διάνοιαν. Ὅπερ καὶ τοὺς ἐν Νικαίᾳ νοήσαντας, Φῶς ἐκ Φωτὸς καὶ Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ καὶ τὰ τοιαῦτα τὸν Μονογενῆ προσειπόντας, ἐπαγαγεῖν ἀκολούθως

Igreja de Cesareia, dedicando-se novamente e quase exclusivamente à ascese, por uma segunda vez. Este retiro de dedicação à “via filosófica” viria a ser interrompido pelas celebrações fúnebres de Dânio, em 362, nas quais temos notícia da presença de Basílio, e por ocasião das quais Basílio é ordenado presbítero pelo recém eleito bispo de Cesareia, Eusébio. A ordenação presbiteral traria novas responsabilidades a Basílio, como a participação na Eucaristia quatro vezes por semana³², de que temos testemunho numa das suas cartas. Porém, em breve Basílio retomaria por uma terceira vez a sua vida ascética, fora de Cesareia, novamente pelas terras de Anesos, junto ao rio Íris, no Ponto, provavelmente depois de uma dissensão com Eusébio.

Neste tempo, a propagação crescente do arianismo de Eunómio, que ameaçava dividir a Igreja na Capadócia, só podia ser travada se se pudesse fundamentar devidamente os seus erros, e assim mover os restantes bispos a condenar Eunómio e o arianismo. Terá sido nesse tempo que, a pedido de algumas comunidades cristãs capadócias, Basílio, ainda retirado em Anesos, compõe *Adversus Eunomium*³³, uma

τὸ ὁμοούσιον. Οὔτε οὖν φωτὸς πρὸς φῶς, οὔτε ἀληθείας πρὸς ἀλήθειάν ποτε, οὔτε τῆς τοῦ Μονογενοῦς οὐσίας πρὸς τὴν τοῦ Πατρὸς, ἐπινοῆσαι τινα παραλλαγὴν δυνατόν. Εἴ τις οὖν οὕτως ὡς εἶπον ἐκδέχοιτο, προσίεμαι τὴν φωνήν. Εἰ δέ τις τοῦ ὁμοίου τὸ ἀπαράλλακτον ἀποτέμνοι, ὅπερ οἱ κατὰ τὴν Κωνσταντινούπολιν πεποιήκασιν, ὑποπεύω τὸ ῥῆμα ὡς τοῦ Μονογενοῦς τὴν δόξαν κατασμικρύνον — «Se tenho que dar o meu ponto de vista, é o seguinte. A frase “semelhante em essência”, se for para ser lida juntamente com “sem qualquer diferença”, aceito-a como transmitindo o mesmo sentido que *homoousion*, de acordo com o significado primordial de *homoousion*. Sendo partidários desta noção, os Padres de Niceia diziam do Unigénito que era “Luz da Luz”, “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”, etc., e adicionavam então de forma consistente o *homoousion*. É impossível para qualquer um manter a ideia de variabilidade da luz em relação a luz, da verdade em relação à verdade, nem da essência do Unigénito em relação ao Pai. Assim, se a frase for entendida neste sentido, não tenho objecções. Mas se alguém remover o qualificativo “sem qualquer diferença”, do termo “semelhante”, tal como foi feito em Constantinopla, então olho para a frase com suspeição, como derogatória da dignidade do Unigénito» (tradução nossa a partir da versão inglesa em SCHAFF, P., ed., *Basil. Letters and Selected Works*, 123).

³² Cf. Bas. Ep. 93: Ἡμεῖς μέντοιγε τέταρτον καθ’ ἐκάστην ἑβδομάδα κοινωνοῦμεν, ἐν τῇ Κυριακῇ, ἐν τῇ τετράδι καὶ ἐν τῇ Παρασκευῇ καὶ τῷ Σαββάτῳ, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἡμέραις, ἐὰν ᾗ μνήμη Ἁγίου τινός — «Nós, de facto, comungamos quatro vezes cada semana: no dia do Senhor, ao quarto dia, na Sexta-feira e no Sábado, e em qualquer outro dia em que se comemore um Santo».

³³ Cf. Bas. Eun. 1-3.

resposta à *Apologia* de Eunómio³⁴, bispo de Cízico, e um dos grandes líderes do arianismo, que defendia que a substância do Filho era dissimilar (ἀνόμοιος) à do Pai. Por conseguinte, *Adversus Eunomium* surge como a primeira obra teológica de grande envergadura apresentada por Basílio³⁵, que penetra o significado das grandes proposições do Credo cristão, a partir da confissão nicena.

Em 365, regressa a Cesareia e volta a assumir responsabilidades pastorais como membro do presbitério do metropolitano Eusébio, tendo o seu irmão Gregório mediado a superação do conflito que separara Basílio do seu bispo, motivado essencialmente pela ideia de que a “força” teológica de Basílio se tornava assaz necessária para fazer face não só aos arianos como aos homoiousianos, estes últimos agora sob protecção do imperador Valente. Com efeito, nos anos que se seguiram, Basílio, o seu irmão Gregório (de Nissa) e também o amigo de ambos Gregório (de Nazianzo), empenhar-se-iam num largo trabalho e profundo esforço teológico para derrotar as facções heréticas. O sucesso evidente destes que ficariam para a história como os Padres Capadócios marcou decisivamente o futuro dos três enquanto líderes eclesiais. E, quanto a Basílio, a morte de Eusébio em 370 conduziu à sua consagração episcopal para a sede de Cesareia, no dia 14 de Junho do mesmo ano.

1.4. Basílio, bispo de Cesareia

Não foi, no entanto, sem complexidade que esta consagração teve lugar. De acordo com os cânones de Niceia e com a prática de então, para que fosse lícito consagrar um bispo era necessário a eleição popular, o reconhecimento dos bispos da província

³⁴ Os manuscritos contendo a *Apologia* de Eunómio de Cízico, perderam-se; e apenas podemos aceder-lhe pela refutação basílica, acima indicada.

³⁵ No argumentário desta obra, Basílio elabora uma distinção entre substância comum (ὁμοούσια) e propriedades idiossincráticas (ιδιότητες), a fim de demonstrar a distinção e a unidade entre o Pai e o Filho.

eclesiástica respectiva, e a presença de pelo menos três bispos ordenantes; particularmente num caso como o presente, em que se tratava da eleição do metropolitano. Adicionalmente, era patente que os bispos que não pertencessem à mesma província não deveriam interferir em qualquer etapa do procedimento. No caso de Basílio não foi respeitado qualquer destes elementos. Com efeito, embora Basílio fosse popular entre os cristãos de Cesareia, não se procedeu a qualquer sufrágio formal; do mesmo modo, tendo havido um sínodo regional para discutir o assunto, os bispos da província não foram favoráveis a Basílio, provavelmente porque se posicionavam nas proximidades do arianismo, talvez querendo o bom favor do Imperador Valente. Tratou-se, porém, de um sínodo embora algo ilícito, uma vez que propositadamente não foi convidado Gregório o Velho, bispo de Nazianzo e pai do seu amigo Gregório e, tendo sido informado da ocorrência, não o foi da data, provavelmente por saberem do seu apoio a Basílio. Diante de tais eventos, Basílio correspondeu-se com o amigo, pedindo a sua presença em Cesareia; embora relutante, Gregório dirigiu-se a Cesareia, tendo escrito três cartas em nome do seu pai: uma a toda o povo de Cesareia, mostrando-se favorável à eleição e consagração de Basílio³⁶, outra aos bispos da região reunidos no referido sínodo regional, uma carta algo irónica em que os louva pelo convite e os condena pela ilicitude da forma como o fizeram, deixando porém claro o seu apoio a Basílio³⁷, e uma terceira a Eusébio, bispo de Samósata, uma cidade pertencente a outra província eclesiástica, pedindo-lhe que se faça presente em Cesareia, para que se pudesse alcançar o mínimo requerido de bispos para a consagração³⁸. Eusébio de Samósata acedeu ao pedido, embora, como vimos, não tivesse o direito de o fazer, e chegou a Cesareia juntamente com Gregório, o Velho, apesar da sua idade avançada e fragilidade física, não tendo sido a primeira vez que este “consagrante nómada” se envolveu em tão

³⁶ Cf. Gr. Naz. *Ep.* 41.

³⁷ Cf. Gr. Naz. *Ep.* 43.

³⁸ Cf. Gr. Naz. *Ep.* 42.

questionável prática, a fim de instalar bispos que fossem partidários do trinitarianismo niceno³⁹.

Basílio foi então consagrado bispo de Cesareia, apenas por outros dos bispos. É oportuno lembrar que não podemos pensar anacronicamente a Igreja de então; com efeito, a Igreja do século IV era como que uma federação de sedes episcopais, sustentada por uma intrincada rede de contatos, em que o reconhecimento e a comunhão mútua entre os bispos assegurava a legitimidade, particularmente no que toca aos metropolitans. Por conseguinte, sem o reconhecimento da maioria dos bispos da sua província, as reclamações de ilegitimidade não se fizeram esperar. Todavia, dois factores foram determinantes na sua consolidação como bispo da cidade. O primeiro fator correspondeu ao empenho de Basílio nas causas sociais de Cesareia foi efectivo e eficaz. Tendo a Capadócia sido nesse preciso ano assolada pela fome, resultado de um Inverno particularmente árido que devastou as colheitas, Basílio negociou com os mais abastados da região a venda de cereais e outros alimentos, e adquiriu-os com os seus recursos pessoais para os distribuir pelos famintos; admoestou os ricos e persuadiu-os a agir em favor do interesse comum; e dinamizou a construção de um complexo na cidade que incluía a residência do bispo e de alguns clérigos, uma hospedaria para visitantes, um hospital, e aquilo que Basílio designou como *πρωχοτροφεῖον*⁴⁰, um local para sustentar os mais pobres, não apenas com alimentos, mas também com aprendizagem de vários ofícios. Esta empresa foi extraordinariamente bem sucedida, tanto que Cesareia passou a ser conhecida também como Basileia, a cidade de Basílio; do mesmo modo, e o imperador Valente ficou de tal modo bem impressionado com o feito que, embora

³⁹ Cf. RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 94. A expressão “consagrante nómada”, que traduz o inglês “rover consecrator”, é de Peter Norton; cf. NORTON, P., *Epsicopal Elections, 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 164.

⁴⁰ A expressão significa literalmente “ninho (τροφεῖον) dos pobres (πρωχός)”.

firme defensor do arianismo, deu o seu apoio a Basílio e confiou-lhe a nomeação dos bispos da Arménia⁴¹. Em contrapartida, Valente dividiu a província civil de Cesareia em duas metrópoles, instalando Antimo como bispo da nova metrópole de Tiana, o que faz com que cheguemos ao segundo factor que contribuiu para que Basílio se consolidasse como primaz de Cesareia: a nomeação de um conjunto de bispos seus partidários para a sua província, na sequência da qual se deu a consagração de Gregório de Nazianzo, como bispo não de Nazianzo mas de Sásima, e do irmão de Basílio, Gregório, como bispo de Nissa.

Porém, a actividade de Basílio como bispo de Cesareia estendeu-se muito para lá da sua província; com efeito, colaborou com o grande Atanásio de Alexandria na defesa da fé de Niceia em todo o Oriente Cristão, tendo ficado, depois da morte deste em 373, como o principal nome de influência no partido niceno. Nessa situação, muito contribuiu com uma obra que viria a ser de uma relevância decisiva para a questão pneumatológica dos debates trinitários, no contexto do futuro Concílio de Constantinopla em 381, dois anos depois da sua morte, obra hoje conhecida como *De Spiritu sancto*. Do mesmo modo, Basílio empenhou-se numa renovação das relações das Igrejas do Oriente com o Ocidente cristão, tendo-se correspondido não raras vezes com o Papa Dâmaso e com muitos dos bispos das igrejas da península itálica e da Gália.

A morte do Imperador Valente em 378 teve como consequência a diminuição significativa da força do partido dos arianos, o que por sua vez levou a uma pacificação generalizada no seio das igrejas orientais. Porém, a paz que o Imperador Teodósio, com a seu apoio à fé de Niceia, viria a trazer à Igreja, não viria a ser disfrutada por Basílio, que morreu em 379.

⁴¹ Cf. RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 95.

Conclusão

De um modo geral, podemos afirmar que Basílio, depois de ter experimentado uma educação ao mais alto nível cultural na sua época, nos trâmites da *paideia* do Império, não encontrou nesse campo a satisfação dos seus anseios primordiais. Abandonando uma carreira civil que, pela excelência retórica e filosófica que patenteava, se antevia promissora, levou a cabo a intenção de fazer crescer e fortalecer a semente de ascese e piedade cristãs que a sua família nele tinha incutido durante a infância. Desse modo, os diversos “retiros ascéticos” que empreendeu, tanto eremítica como cenobiticamente, acabariam por conduzir Basílio ao centro de decisão da vida eclesial da sua região da Capadócia e, mais tarde, já como Bispo de Cesareia, de toda a Igreja, de forma particular no Oriente. Com efeito, o edifício teológico de Basílio e dos restantes Padres Capadócios, filosófica e linguisticamente fundamentado, foi verdadeiramente determinante para uma defesa hábil e competente da fé de Niceia no contexto das pelejas contra arianos e monofisitas, nas suas várias facções.

Paradigmaticamente, Basílio empenhou os seus bens materiais — de que dispunha por ter nascido num meio abastado — em favor dos pobres e desfavorecidos, tendo porventura sido pioneiro de uma noção de sustentabilidade e prática sustentável da caridade. Fê-lo a par dos interesses culturais e literários que nunca deixou de ampliar, dando provas do seu compromisso em favor de uma formação integral dos cristãos, não abdicando dos aspectos benfazejos da cultura circundante, certificando-se simultaneamente que os valores evangélicos não eram postos em causa. A obra a que nos dedicamos nesta dissertação é, de certo modo, o seu manifesto pedagógico.

Capítulo II

A PAIDEIA, CRISTÃ E PAGÃ, ANTES DE BASÍLIO DE CESAREIA⁴²

No século IV, a mundividência pagã erudita tinha muito em comum com a perspectiva cultural dos cristãos, particularmente dos mais instruídos, que compreendiam, aceitavam e assimilavam o modelo pedagógico do meio pagão que os circundava. Não obstante a já vincada diferenciação do cristianismo face ao mundo pagão, resultante de séculos de um confronto demarcador entre “Atenas e Jerusalém”, o cristianismo alcançara agora um estágio de maturidade que lhe permitia reassumir toda a rica herança helénica e servir-se das categorias do pensamento antigo, reassumindo os grandes mestres do mundo grego, como Homero e Hesíodo, bem como as correntes de pensamento filosófico, desde os pré-socráticos a Aristóteles, concedendo um especial lugar a Platão.

A par destes “fundadores” do pensamento antigo, foi também repescado o modelo pedagógico da *paideia* grega. Na linha desta tradição pedagógica, considerava-se que o homem estava inteiro na criança, pois que ela guardava em si o mestre do futuro. E não

⁴² A dissertação para o Doutoramento em Filosofia de Leo Vincent Jacks, sobre São Basílio e a literatura grega, bem como as notas introdutórias à edição do *Ad adolescentes* de Fernand Boulenger, serviram de base para a estruturação desta secção. Do mesmo modo, foi fonte central na construção deste ponto a obra de Werner Jaeger referida. Cf. JACKS, L., *St. Basil and Greek Literature*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1922, 7-17; BOULENER, F., “Introduction” in BOULENER, F., ed., *Saint Basile. Aux jeunes gens*, 16-23; e JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, trad. Teresa Pérez, Edições 70, Lisboa, 1991.

é de estranhar, por tudo isto, que o modelo platónico de pedagogia⁴³, que tinha início com os paradigmas de virtude, fosse também o modelo utilizado entre os cristãos. Com efeito, os cristãos menos suspeitos, como o próprio Basílio, viam especificamente em Homero e Hesíodo grandes mestres da virtude. Porém, aquilo que a cultura pagã entendia por “virtude”, afastava-se ainda que parcialmente daquilo que interessava aos cristãos. De acordo com Leo Jacks, que recorre aos escritos de Heródoto⁴⁴,

«o melhor que a cultura pagã de então podia produzir era o ideal do equilíbrio da mente, na linha de Péricles. E a mente era governada pela conveniência. A virtude era interpretada em termos de patriotismo e de constância face aos vínculos familiares. Aquele cidadão da fábula de Heródoto que permaneceu livre da infortuna, viu os seus filhos casados, prósperos e felizes, e acabou a sua vida a lutar pela sua pátria, viveu da forma ideal e foi incomumente favorecido pelos deuses. A beleza física, a ponderação e o bom trato, um pensamento refletido e deliberativo, em sintonia com uma relação harmónica com o mundo em redor, bem como uma certa reserva que refreasse qualquer parecer ou desejo, mantendo uma moderação regular tanto em assuntos públicos como nos privados, definia com clareza o melhor estado que a cultura ateniense poderia alcançar. E isto em nada se coaduna com o cristianismo»⁴⁵.

Por outro lado, apesar de algum afastamento que de modo nenhum devemos ignorar, havia naquilo que era a virtude cristã evangelicamente entendida algo de comum com a cosmovisão ateniense. A apreciação dos vínculos familiares, do patriotismo, da

⁴³ Cf. Pl. R. 378e: ὅν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν — «Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude» (PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983, 90).

⁴⁴ Cf. Hdt. 1. 30.

⁴⁵ JACKS, L., *St. Basil and Greek Literature*, 7: «The best that the pagan culture of the times could produce was the ideal poise of the Periclean Greek mind. And this mind was governed by expediency. Virtue was interpreted in terms of patriotism, or constancy to family ties. The citizen of Herodotus' tale who lived free from misfortune, saw his children married, prosperous and happy, and then ended his life fighting for his country, had lived ideally and was unusually favored by the gods. Physical beauty, balance and address, a mentality collected, deliberative, and sympathetically attuned to harmony in its operations with the world around, and a certain reserve which restrained every thought and desire by maintaining a medium of moderation both in public and private concerns, clearly defined the best stand that Athenian culture could reach. This did not suit Christianity at all».

integridade, do envolvimento na πόλις, e de um certo modo de piedade⁴⁶ eram aspectos dos dois mundos, e permitiram um entendimento mútuo e uma convivência harmónica, dados essenciais para que não se verificassem mecanismos de exclusão ou tentativas de desarraigamento de parte a parte.

2.1. O cansaço⁴⁷ da Hélade e a novidade do cristianismo

Neste sentido, é necessário ter em conta que à época do despontar do cristianismo estávamos diante de um mundo erudito pagão já bastante distante do tempo áureo de Atenas, e decididamente em declínio. Com efeito, apesar de promover uma posição mais refinada face a alguma rudez do cristianismo, embora fosse possuidora de um acentuado pendor artístico, e se orientasse no sentido do enaltecimento do indivíduo em todos os campos da existência, diante de um cristianismo que pregava a auto imolação, a cultura grega estava cansada ao passo que o cristianismo estava a descobrir cada vez mais todas as potencialidades do seu vigor. Este cansaço da cultura grega, verificado nos primeiros quatro séculos da nossa era, deve-se também à influência do chamado Asianismo, um estilo retórico que propagou no discurso grego comum um modo de pensar e de falar típico da mente asiática, ou seja, um discurso acima de tudo simbólico, pleno de detalhes e de figurações, de alegorias, parábolas, apotegmas, e metáforas. Opunha-se assim ao Aticismo, movimento literário que, por sua vez, começou por procurar regular a literatura de acordo com os padrões próprios dos autores áticos do período clássico, mas que em pouco tempo degenerou numa imitação simplista e

⁴⁶ A noção de *pietas*, uma das virtudes primordiais entre os romanos, aproximava-se da noção de comportamento religioso e de relação fiel com a divindade; e tem como noção equivalente, no espaço semântico grego, a *eusebeia*, que significa literalmente a reverência para com os deuses ou a consciência de como os deuses devem ser adorados. A este propósito cf. BARCLAY, W., *New Testament Words*, The Westminster Press, Louisville KY, 1974, 106.

⁴⁷ Cf. JACKS, L., *St. Basil and Greek Literature*, 10-11.

artificial do que era ático, não pela elegância do seu estilo, mas pelo simples facto de ser ático. O resultado do contacto entre Asianismo e Aticismo oposição foi o nascimento da chamada Nova Sofística, que acabou por ser apenas uma forma de Asianismo, em que o Aticismo era apenas aparente. Neste enquadramento, o cristianismo começa a participar da evolução natural da mentalidade grega, e não de forma unilateral, uma vez que isto a que podemos chamar necessidades internas da civilização grega pagã foram um factor inultrapassável. Na verdade, o desenvolvimento dessa civilização denota um crescente afastamento do seu período inicial tipicamente mitológico, no sentido de uma racionalização de todas as dimensões da existência e de pensamento, em que a filosofia surge como manifestação suprema, particularmente no seu clímax platónico-aristotélico; no entanto, o período posterior, maioritariamente estóico e epicurista mostra já um declínio do seu poder filosófico criativo⁴⁸. Por conseguinte, o resultado a longo prazo foi uma expectável apropriação por parte do universo cristão daquilo que de melhor havia no sistema profano de então, de tal modo que o mundo antigo foi progressivamente dando lugar a uma civilização cristã, nova, é certo, mas assumida e propositadamente legatária da anterior. E embora a civilização pagã visse o seu fim marcado pelo emergir do cristianismo, foram herdadas por este último, num processo de assunção e não de erradicação, não só a valorização da beleza e das artes, mas também as eruditas categorias do pensar grego e o compromisso quase ascético em favor da ponderação e do equilíbrio pessoais. Talvez apenas ao longo deste processo é que se passou a poder falar efectivamente numa verdadeira cultura cristã, cada vez mais desenvolvida e consolidada.

⁴⁸ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 59.

Nome incontornável nesta matéria, Werner Jaeger aponta a este propósito o apócrifo *Actos de Filipe*⁴⁹, de um autor cristão do período dos Padres Apostólicos, que deixa antever, a mais de um século de distância, algo do que seria a relação entre *paideia* grega e *paideia* cristã. Quase decalcando o livro canónico dos *Actos dos Apóstolos*, este autor apresenta Filipe a chegar a Atenas, imitando Paulo, para se dirigir ao mesmo auditório que este e sobre o mesmo tema, referindo especificamente que ele, Filipe, trazia a Atenas a *paideia* de Cristo. Ao chamar “*paideia* de Cristo” ao cristianismo⁵⁰, apresenta-o como uma continuação da *paideia* clássica, e por conseguinte, como algo cuja aceitação fosse lógica e natural para quem possuísse esta última. E esta noção traz consigo a ideia de que a *paideia* grega está em fase de superação pela *paideia* cristã⁵¹. Tratou-se, na realidade, de uma absorção cultural que, por sua vez, não tardou em produzir os seus efeitos. No mesmo sentido, anos mais tarde, começou a surgir um corpo de literatura cristã, consolidado aquilo a que podíamos chamar escritos do cristianismo emergente, que porventura não tinha grande relevância enquanto literatura apreciável como tal aos olhos do mundo pagão. Na realidade, embora não estivessem propriamente à altura de competir com os modelos áticos da literatura da antiguidade, particularmente se tivermos em mente o alcance cultural, civilizacional e existencial das epopeias homéricas, os autores cristãos produziram neste período não apenas comentários às Escrituras, mas também histórias eclesásticas, homilias, discursos, apologias e diferentes formas de tratados, de qualidade literária indelével. Uma vez que o helenismo enquanto tal não era uma questão de etnia mas talvez mais de atmosfera intelectual, *i.e.*, dado que não se tratava da pertença a um povo, mas

⁴⁹ Cf. MENDELSSOHN, H., ed., “Acta Philippi” in *Acta Apostolorum apocrypha*, vol. 2, II, Lipsius-Bonnet, Leipzig, 1903, 5.

⁵⁰ Estando a *paideia* ligada naturalmente ao conhecimento, não podemos ignorar o tom declaradamente gnóstico desta formulação. No entanto, não seguiremos esse filão, por não se enquadrar directamente no escopo do nosso estudo.

⁵¹ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 26.

sobretudo da adesão a determinados padrões culturais-civilizacionais, podemos dizer que o cristianismo se foi helenizando, à medida que o helenismo, mormente na sua componente religiosa pagã mas também no que tinha de estético — a literatura helénica contemporânea do cristianismo, *e.g.*, foi também sofrendo influência das tipologias literárias próprias dos padrões judaico-cristãos —, se foi cristianizando.

2.2. Fílon de Alexandria. O encontro da cultura grega com a tradição hebraica

Para compreender esta relação entre a sabedoria cristã e a *paideia* clássica é indispensável que recuemos a Alexandria, cidade concebida por Alexandre para suceder a Atenas, como capital do mundo helenístico. Em Alexandria o Oriente e o Ocidente encontravam-se num ambiente multicultural em que encontramos como que uma prolepse daquilo que se verificaria em todo o mundo grego. No contexto da população alexandrina, o judaísmo era significativo e abrangente, de tal modo que os judeus tinham estendido a sua influência a todas as áreas societárias de então. Tal fenómeno manifestava-se de um modo claro na linguagem, por via das actividades mercantis dos judeus, e mais a longo prazo verificou-se também nas alterações que foram surgindo no seio dos antigos cânones artísticos, literários e estéticos, contribuindo assim para aquele que era porventura o meio mais sincrético do império do ponto de vista civilizacional.

A obra de Fílon de Alexandria (ca. 25 a.C. — ca. 50 d.C.), e de um modo geral todo o seu percurso biobibliográfico, é de certo modo representativa do fenómeno que em sede judeo-helenista antecedeu aquilo que acabou por ser a tendência global da convivência entre cristianismo e helenismo nos primeiros séculos da nossa era: não tanto a “helenização” do cristianismo, mas a inculturação da fé; não uma

“mitologização” da fé cristã, mas uma desmitologização do próprio mito, *i.e.*, uma aproximação que procura nos elementos míticos de um texto o seu real e racional significado, de modo a que estes se coadunem com as categorias de pensamento que vêm da tradição judaico-cristã⁵². Fílon, com efeito, procurara demonstrar que o judaísmo a que pertencia podia ser representado e compreendido em termos de filosofia grega, tendo-o justificado e legitimado como tal aos olhos de muitos, tal era a sua erudição⁵³.

Fílon, na mesma linha do seu antecessor Aristóbulo, defende que a filosofia e o legado grego em geral deveriam ser utilizados “ao serviço” da filosofia mosaica. Esta intuição fundamental será retomada pelos Padres Alexandrinos que acolherão as “ciências encíclicas” estruturantes da *paideia* grega como propedêuticas da filosofia e esta como “serva” da gnose ou teologia cristãs.

2.3. A apreciação da cultura grega por parte dos Padres

E embora alguns dos autores cristãos do século I tenham condenado o helenismo, considerando-o uma ameaça à fé, não foi esta, porém, a atitude única e muito menos dominante, já desde Clemente de Roma. Procurando fomentar a concórdia no seio da comunidade de Corinto, Clemente recorre não apenas a uma atitude propositiva dos valores evangélicos, mas faz-se valer sobretudo da *paideia* clássica, que bem conhece. Sobre Clemente de Roma, como confirma Jaeger:

⁵² Joseph Ratzinger/Bento XVI utiliza o termo “desmitologização” para se referir ao método pelo qual Fílon de Alexandria purifica os mitos gregos, de modo a que estes concordem com a filosofia e a fé judaicas. Cf. BRUMLEY, M., ed., *A Study Guide for Joseph Ratzinger's (Pope Benedict XVI) Jesus of Nazareth: From the baptism in the Jordan to the Transfiguration*, Ignatius Press, São Francisco, 2008, 78. Hugo Rahner estudou também este tema; cf. RAHNER, H., *Miti greci nell'interpretazioni cristiana*, trad. Luciano Tosti, Il Mulino, Bolonha, 1971, 383-402.

⁵³ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 56.

«A concepção orgânica da sociedade que ele vai buscar ao pensamento político grego adquire nas suas mãos um sentido quase místico, quando a interpreta à sua maneira cristã como unidade a do corpo de Cristo. Esta ideia mística da Igreja, que brota de Paulo, Clemente enche-a com a sabedoria da experiência política e especulação gregas»⁵⁴.

De forma semelhante, também em Roma, Justino, filósofo de origem pagã, não abandona o pensamento filosófico — no seu caso, o platonismo — na sequência da sua conversão, antes o considera mais pleno, afirmando que no cristianismo a filosofia encontra a sua verdade mais cristalina⁵⁵.

Sendo verdade que a sabedoria almejada pelos sábios pagãos nem sempre coincidia com a fé cristã, ainda assim o impacto da escola catequética de Alexandria, já depois de Filon mas não sem a sua influência (ainda que indirecta), e nomeadamente com Clemente e Orígenes, marca uma nova abordagem do cristianismo à cultura helénica. Nesta lógica, os pensadores cristãos não tardam em valorizar muitas das dimensões da civilização pagã e empenham-se diligentemente em apropriá-la para benefício da educação. Podemos dizer, assim, que para superar alguma da rudimentaridade própria das classes menos letradas, o Cristianismo não pôde dispensar a civilização pagã. Aquando da sua educação também a partir de modelos pagãos, as classes mais eruditas dos cristãos, ao mesmo tempo que se deparavam com temas e assuntos que não se harmonizavam com a moral e os costumes evangélicos, contribuíam para o rápido propagar do corpo de literatura cristã que começava a formar-se. Efectivamente, esta *paideia* cristã estava a crescer rapidamente e necessitava por isso de encontrar novos dinamismos e se de abrir cada vez a mais campos de acção.

Não podemos, a este ponto, ignorar as perseguições a que os seguidores de Cristo foram sujeitos por parte da “reacção pagã”, marcada por uma cultura fortemente

⁵⁴ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 34.

⁵⁵ Cf. Just. *Dial.* 1-8.

enraizada na tradição antiga e adversa a qualquer inovação. Em resposta, o cristianismo produziu um *corpus* literário que viria a ser de capital importância, na medida em que não se ficou pela pura “apologia” mas, sobretudo com Justino e Atenágoras, ensaiou o primeiro diálogo com a *paideia* greco-romana. Com efeito, nos primeiros dois séculos, a razão principal que levava os autores cristãos a dirigir-se a um auditório pagão não era apenas a defesa face à cruel perseguição, já que o seu intuito principal era sobretudo o de propor a verdade cristã como digna de crédito face ao *logos* grego. A literatura apologética acabou assim por abrir um caminho novo de recepção e utilização proveitosa sobretudo da filosofia grega, como suporte da inteligibilidade da fé cristã no seio do Império, e a sua consequente aceitação. Nessa lógica,

«estes novos defensores da sua religião tinham de encontrar um terreno comum com as pessoas a quem se dirigiam, se queriam chegar a um entendimento. Isso obrigou-os a fazer uma abordagem mais racional da sua própria causa que possibilitasse que os outros se lhes reunissem numa verdadeira discussão. A maior parte deles escolheu uma forma didáctica de discurso, respondendo a possíveis objecções ou difamação, mas a própria situação conduziu a uma revivência da forma de diálogo, tal como a encontramos no diálogo de S. Justino Mártir com Trifão»⁵⁶.

Mais tarde, porém, ao tempo dos Padres Capadócios, as perseguições por parte das autoridades civis já não se faziam sentir, e reinava a tolerância em quase todo o Império, salvo no breve período de reinado do imperador Juliano, o Apóstata⁵⁷. Aliás, foi precisamente a tentativa algo anacrónica deste imperador que pretendeu repor a *religio* e *paideia* gregas, negando aos cristãos o direito de fazer delas um uso “cristão”, que levou os Capadócios a repensar com particular atenção o problema da relação entre a escola e letras clássicas e a fé e catequese cristãs.

⁵⁶ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 43-44.

⁵⁷ Cf. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 1, Herder, Barcelona, 1980, 338-339; e FLICHE, A., ed., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 2, Bloud & Gay, Saint-Dizier, 1938, 478-479.

Uma vez reposta a liberdade religiosa, esta trouxe o cristianismo e as questões teológicas para o debate público, pondo-se em jogo, por essa razão, a capacidade da Igreja de dizer a sua fé por meio de uma linguagem não apenas inteligível, mas acima de tudo credível e à altura dos seus interlocutores. E esta é mais uma das razões pelas quais a educação dos cristãos continuava a ser empresa urgente; na verdade, mais do que o zelo pela fidelidade e mais que a coragem diante do martírio, passou a ser indispensável que houvesse entre os cristãos homens aptos para a pregação e para a arte de ensinar, hábeis no estudo e competentes no esforço intelectual. Todavia, não eram abundantes os mestres cristãos; havia-os em Alexandria e Antioquia, no Oriente, e também em Roma, Milão e Cartago, no Ocidente, mas o cristianismo continuava a propagar-se e decerto que esses poucos centros de educação cristã não eram suficientes para fazer face a tal difusão. Por esse motivo, a necessária educação era procurada maioritariamente entre os mestres pagãos, e sobrava para os cristãos a tarefa árdua de eliminar o paganismo daquilo que era ensinado nas escolas, e discernir quais os materiais aptos a serem empregados ao serviço de uma *paideia* que pudesse ser verdadeiramente cristã. É forçoso admitir, por um lado, que esta educação entre os pagãos trouxe consigo perigos reais para a fé e para os costumes dos jovens cristãos, uma vez que a vida dos cristãos, mesmo os mais irrepreensíveis, acontecia impregnada de paganismo. Tertuliano, no espaço eclesial ocidental, exprime esta ideia com clareza e até alguma crueza, porventura própria da sua característica intransigência, afirmando que

«todo o homem nasce com a idolatria, porquanto a parteira, aproximando-se do ventre que o carrega com instrumentos levados ao incenso diante dos ídolos, consagra

as crianças aos demónios, pois no nascimento invocam a protecção de Lucina e Diana»⁵⁸.

E esta noção aplica-se à idolatria que os cristãos recebiam aquando da sua entrada no mundo, mas estende-se também àquela idolatria a que eram expostos em inúmeras circunstâncias da vida: todo o género de festas pagãs, os jogos públicos, superstições, magias, as vicissitudes da vida no império, como as magistraturas civis ou militares, às quais os jovens cristãos não podiam — ou não queriam — subtrair-se e que estavam repletas de preces aos deuses e de imolações, sacrificios e oblações⁵⁹. O perigo, de certo modo, era ainda mais patente em relação aos costumes; com efeito, o contacto dos educandos com a mitologia, particularmente devido aos escândalos lendários dos deuses olímpicos, não é o melhor para os mais jovens, dado que, «quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é»⁶⁰. Na sequência desta percepção, os Padres eram praticamente unânimes na avaliação negativa das escolas pagãs, não tanto pelas escolas em si, nem pela qualidade literária dos seus mestres, mas pela ameaça à fé que representava o percurso académico dos cristãos entre os pagãos. É neste horizonte que devemos enquadrar a afirmação de Gregório de Nazianzo em relação ao período em que esteve com Basílio em Atenas:

«Atenas é funesta para os outros em relação às coisas da alma, e isso não tem consequências leves para os homens piedosos, porque ela é mais rica na riqueza nociva (os ídolos), do que o resto da Grécia, e é difícil não se deixar levar pelos que a defendem e elogiam»⁶¹.

De igual modo, Orígenes tinha já asseverado algo semelhante:

⁵⁸ Tert. *De anim.* 39: «Ita omnes idololatria obstetrice nascuntur, dum ipsi adhuc uteri infulis apud idola confectis redimiti genimina sua daemoniorum candidata profitentur, dum in partu Lucinae et Dianae eiulatur».

⁵⁹ Cf. BOULENGER, F., “Introduction”, 17-18.

⁶⁰ Cf. Pl. *R.* 378d: ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή. A tradução apresentada é transcrita de PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena Rocha Pereira, 90.

⁶¹ Gr. Naz. *Or.* 42. 21: βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι τὰ εἰς ψυχὴν· οὐ γὰρ φαύλως τοῦτο ὑπολαμβάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις· καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον εἰδῶλα, μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις.

«A Sagrada Escritura testemunha, no entanto, que é prejudicial que alguns tenham deixado a terra dos filhos de Israel para descer ao Egito, uma vez que deixa entender que, para alguns, é prejudicial que se habite entre os egípcios, o mesmo é dizer, entre as saberes do mundo, depois de ter sido criado sob a lei de Deus e do culto israelita»⁶².

Por outro lado, e quase paradoxalmente, a elegância e o equilíbrio do espírito helénico, a estima pela sabedoria e a vida filosófica enquanto vida contemplativa, bem como a racionalidade própria do pensamento grego, eram características naturalmente elogiadas e procuradas⁶³. E mesmo antes dos Padres Capadócijs, Clemente de Alexandria no *Protrepticus* sugeria e recomendava as obras de Platão, Xenofonte, Antístenes, e algumas doutrinas pitagóricas, dizendo:

«Seleccionados por nós para aqueles que têm pelo menos a capacidade de examinar a verdade, estes ensinamentos, registados mediante inspiração divina pelos autores que mencionámos, podem ser suficientes para o conhecimento de Deus»⁶⁴.

É de assinalar que a referida selecção a que Clemente alude, organizada pelo próprio ou pelo menos sob a sua égide, tem como destinatários «aqueles que têm pelo menos a capacidade de examinar a verdade». De certo modo, já se prenuncia neste passo algum daquele elitismo de carácter iniciático que será comum em Orígenes, como adiante procuraremos demonstrar.

⁶² Or. *Ep.* 2. 3: οἶδεν μέντοι ἡ θεία γραφή τισι πρὸς κακοῦ γεγονέναι τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν νιῶν Ἰσραὴλ εἰς Αἴγυπτον καταβεβηκέναι· αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐντραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ.

⁶³ O historiador Sócrates de Constantinopla (ca. 380 – 439) refere-se a este período na sua *Historia ecclesiastica*, afirmando que os cristãos buscavam a perfeição de vida, sendo cuidadosos no seu estudo dos autores pagãos, a fim de adquirir a proficiência dos mesmos mas sem adoptar as ideias que se afastassem do que era para eles a Verdade. Sócrates lembra também o exemplo do Apóstolo Paulo que, tendo sido educado em escolas pagãs, não negligenciou tal ensino. Cf. Socr. *H.E.* 3. 16.

⁶⁴ Clem. *Prot.* 6. 72. 5: Ἀπόχρη καὶ τάδε εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ ἐπιπνοία θεοῦ πρὸς αὐτῶν μὲν ἀναγεγραμμένα, πρὸς δὲ ἡμῶν ἐξελεγμένα τῷ γε καὶ σμικρὸν διαθεῖν ἀλήθειαν δυναμένῳ.

2.4. A novidade alexandrina. Clemente, Orígenes e Gregório Taumaturgo

Clemente, bem como Orígenes, sem dúvida o seu mais ilustre discípulo, tornaram-se no ambiente de Alexandria os fundadores da filosofia cristã. Esta, por sua vez, não era um sistema totalizante, mas incidia sobre aquilo que os anteriores pensadores pagãos tinham chamado “teologia”; e, justamente na linha de Fílon, que referíamos anteriormente, Clemente e Orígenes procuravam um tipo de reflexão filosófica que, partindo da revelação bíblica, buscasse positivamente a verdade⁶⁵. À semelhança do próprio Aristóteles, que considerava as lendas dos deuses antigos uma forma mítica que correspondia à sua noção de Deus como motor imóvel, também a interpretação alexandrina da Bíblia, primordialmente com Orígenes, procurou uma leitura racional dos vários sentidos bíblicos, não apenas o literal, mas também o moral (ou psíquico, ou histórico) e o pneumático (ou alegórico, ou místico), particularmente com o objectivo de preservar o Antigo Testamento das acusações provenientes daqueles que, na linha de Marcião, eram seus críticos radicais, tanto pelo dualismo que julgavam ver, como pelo antropomorfismo declarado no modo como Deus é ali representado⁶⁶. Mas Orígenes é, ele próprio, paradigmático da relação entre a *paideia* grega e o cristianismo; como nos diz o filósofo neoplatónico Porfírio de Tiro⁶⁷, Orígenes, embora tenha vivido como cristão, tinha um olhar helénico sobre toda a realidade, incluindo diante de Deus⁶⁸.

⁶⁵ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 67-68.

⁶⁶ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 69.

⁶⁷ O percurso biográfico de Porfírio de Tiro (ca. 234 – ca. 304) é paradigmático da mútua implicação entre cultura grega e cultura cristã; tendo sido atraído aos estudos bíblicos por meio dos cursos de filosofia que Orígenes também leccionava, aplicou ele próprio os métodos hermenêuticos origenianos à exegese de Homero. Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 75.

⁶⁸ Cf. Eus. *H.E.* 4. 19.

A envolvimento de Orígenes com a filosofia é confirmada por um dos seus alunos, Gregório Taumaturgo. No elogio que lhe deixou, felicita Orígenes, seu mestre em Cesareia, por o ter iniciado no estudo dos filósofos e dos poetas gregos, escrevendo:

«[Orígenes] foi também o primeiro e único homem que me urgiu a estudar a filosofia dos gregos, e persuadiu-me pelo exemplo próprio, a não apenas ouvir mas também a perseguir as doutrinas morais»⁶⁹.

E continua:

«Ele julgou que era bom para nós que estudássemos filosofia com sabedoria, de tal modo que pudéssemos ler com a maior das diligências tudo quanto se escrevera, não rejeitando nada (pois que, de facto, não tínhamos ainda a capacidade de discernir criticamente), excepto as produções dos ateus que, no seu pensamento, se afastavam da inteligência distinta do homem, negando a existência de Deus e da Providência»⁷⁰.

A actividade filosófica-ecclesial de Gregório Taumaturgo foi marcada pelo seu empenho em favor da evangelização da Capadócia, de onde era originário; veio por isso a ser o laço que uniu Orígenes aos Padres Capadócijs. Estes, por sua vez, seguiam o método exegético-alegórico de Orígenes, e nisso se sentiam legitimados por reconhecerem semelhante metodologia no interior da própria Bíblia, intertextualmente, sobretudo no *corpus* paulino. Entendiam assim que toda a Sagrada Escritura poderia e deveria ser perpassada por uma tal exegese, de modo que até os livros históricos do Antigo Testamento fossem entendidos, à luz do Espírito Santo, também como concretizações narrativas das grandes verdades éticas e filosóficas.

A particularidade deste método, que é também a sua pertinência neste contexto da relação entre *paideia* grega e cristã, consiste no facto de que a distinção entre os vários

⁶⁹ Gr. Thaum. *Pan. Or.* 11: Οὗτός με πρῶτος καὶ μόνος καὶ τὴν Ἑλλήνων φιλοσοφίαν φιλοσοφεῖν προὔτρυνε, τοῖς ἡθεσι τοῖς ἰδίους αὐτοῦ καὶ τοῦ περὶ ἡθῶν ἀκοῦσ<αι> καὶ ἀνασχέσθαι λόγου πείσας.

⁷⁰ Gr. Thaum. *Pan. Or.* 13: Φιλοσοφεῖν μὲν γὰρ ἡξίου ἀναλεγόμενους τῶν ἀρχαίων πάντα ὅσα καὶ φιλοσόφων καὶ ὑμνωδῶν ἐστὶ γράμματα πάσῃ δυνάμει, μηδὲν ἐκποιουμένους μηδ' ἀποδοκιμάζοντας (οὐδέπω γὰρ οὐδὲ τὴν κρίσιν ἔχειν)· πλὴν ὅσα τῶν ἀθέων εἴη, ὅσοι ἐκκυλισθέντες ὁμοῦ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐννοιῶν οὐκ εἶναι θεὸν ἢ πρόνοιαν λέγουσι.

sentidos do texto bíblico traz consigo uma distinção entre os vários tipos de crente, conforme o sentido que “alcancem”. Assim, além do crente que “lê”, tem-se o teólogo que “conhece”. Independentemente de a considerarmos agora verdadeira ou falsa, estamos inquestionavelmente diante de uma gnose, ou pelo menos diante de princípios gnósticos, frequentes no contexto dos cultos órficos, das escolas pitagóricas e de quase todas as restantes escolas de filosofia grega. Nestas, com efeito, era requerida uma iniciação, que levasse a passar do saber simples e genérico ao conhecimento profundo, à gnose. Por outras palavras, a *paideia* grega confundia-se com uma iniciação à gnose; e depois de Orígenes e dos alexandrinos, também a *paideia* cristã se assemelhava a uma aprendizagem iniciática que transcendia a esfera da fé “simples” para chegar à gnose⁷¹.

2.5. O protagonismo cultural dos Padres Capadócijs

Mas voltemos aos Capadócijs, para recordar que, no seu tempo, a cultura cristã já se tinha habituado a servir-se da *paideia* grega. Continua em discussão, porém, o papel da retórica e da filosofia, então preponderantes, na formação intelectual dos cristãos. Basílio, durante os anos que frequentou a escola de Libânio e, mais tarde, quando estudou em Atenas ao lado de Gregório de Nazianzo, experimentou na própria pessoa os dilemas e conflitos que o *curriculum* escolar clássico levantava para os cristãos.

Diante de tal realidade, o protagonismo de Basílio e dos dois Gregórios esteve em colocar tanto a retórica como a filosofia ao serviço do cristianismo. A este respeito, é Gregório de Nazianzo que refere:

⁷¹ Clemente de Alexandria, particularmente no *Protrepticus*, é o primeiro de muitos a distinguir verdadeira gnose, que identifica com as verdades do cristianismo, de falsa gnose, os cultos órficos. A relação entre cristianismo e gnose e a consideração do cristianismo como uma forma de gnose abre-nos a porta para um mundo de investigação que, não por falta de interesse, mas por falta de oportunidade, não está no âmbito da presente dissertação. A este propósito, cf. Clem. Prot. e toda a obra de Antonio Orbe, particularmente ORBE, A., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1 e 2, Gregoriana, Roma, 1989.

«Penso que todos os homens de bom senso estão de acordo em reconhecer que a educação é o primeiro dos bens que estão à nossa disposição. Não se trata somente daquela educação plena de nobreza que é a nossa, e que desconsidera a linguagem elegante e refinada, para se fixar apenas na salvação e na beleza das ideias. Trata-se também da educação profana, que a maioria dos cristãos rejeita com aversão, tomando-a por insidiosa, perigosa e habilitada a afastar-nos de Deus, o que constitui um erro de julgamento»⁷².

Os três Capadócijs, com efeito, referem-se inúmeras vezes aos clássicos, citando com destreza tanto os fundadores da hélade, Homero e Hesíodo, como os grandes da filosofia de Atenas, Platão e Aristóteles, e também os neoplatónicos como Plutarco e Luciano, bem como os autores da Nova Sofística. Os seus discursos e, de certo modo, toda a sua oratória, embora não sejam propriamente originais na forma, recorrem aos artifícios retóricos e às figuras de estilo dos clássicos para apresentarem um tema que é novo: os problemas da vida e do pensamento, à luz de um espírito cristão. Embora criticados pelos contemporâneos pelo uso livre da tradição helénica, os Capadócijs defendem-se com o exemplo de Moisés, que se ilustrara na sabedoria dos egípcios, para depois aceder ao mistério do Deus de Israel⁷³. Este exemplo é de Basílio, precisamente no *Ad adolescentes*, escrito que viria a legitimar toda a educação cristã avançada, funcionando como um alvará dos cristãos para os séculos seguintes. Não nos centraremos nesta secção sobre a sua análise, porque o faremos adiante, mas registamos aqui que, no texto de Basílio, genericamente falando, o conteúdo moral e religioso da poesia antiga é posto de parte, mas a forma é enaltecida e recomendada⁷⁴. Talvez por isso exista em tão numerosos manuscritos e tenha tido dezenas de edições. Da parte do Nazianzeno, não podemos deixar de referir a extraordinária erudição dos seus escritos,

⁷² Gr. Naz. *Or.* 43. 11: Οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογῆσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων, παιδεύειν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον· οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομψὸν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων· ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ Χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλون καὶ σφαλερὰν καὶ Θεοῦ πόρρω βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες.

⁷³ Cf. Bas. *Leg. lib. gent.* 3. 3.

⁷⁴ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 105.

em que a revitalização das formas helénicas por meio da infusão de um espírito verdadeiramente cristão dá lugar a uma literatura cristã capaz de competir e de superar as melhores produções pagãs contemporâneas. Sobretudo, não vemos nestes três homens qualquer entusiasmo menos ponderado, qualquer lacuna de espírito crítico por tudo o que seja grego; Gregório de Nissa afirma, exemplarmente, referindo-se em especial aos cristãos de origem pagã, que «nada é mais característico dos Gregos do que sua crença de que a força do Cristianismo está no dogma»⁷⁵.

Na sequência de toda a sua actividade eclesial-filosófica-literária, a força teológica dos Capadócijs terá chegado ao outro lado do mundo conhecido de então, ao Ocidente do Império, onde a atitude dos Padres perante a literatura profana e a sua abordagem educacional não foi diferente. Com efeito, o *De officiis ministrorum* de Ambrósio de Milão dificilmente se distingue em estrutura e linguagem do *De officiis* de Cícero⁷⁶. E, por seu lado, o grande Agostinho afirmava na sua obra *De Doctrina christiana* que não se devia depreciar o bem que disseram os autores profanos:

«Não deixemos de aprender a ler meramente porque, segundo dizem, foi Mercúrio que inventou as letras. Do mesmo modo, não havemos de fugir da justiça nem da virtude apenas porque os gentios lhes edificaram templos e preferiram adorá-las em pedras a trazê-las no coração. Ao contrário, o cristão bom e verdadeiro há-de entender que em qualquer parte onde se encontrar a verdade, é coisa própria do seu Senhor»⁷⁷.

No entanto, e apesar do esforço um tanto ou quanto vão de Apolinário de Laodiceia e de seu pai, Apolinário, o Velho — que se empenharam numa intentada substituição das obras primas da literatura clássica grega por novas obras literárias, propriamente cristãs,

⁷⁵ Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 59: τί πλέον οἱ τῷ Ἑλληνισμῷ παραμένοντες εἰς διαβολήν τοῦ καθ' ἡμᾶς προφέρουσι δόγματος.

⁷⁶ Cf. BOULENGER, F., “Introduction”, 23.

⁷⁷ Aug. *Doctr. chr.* 18: «Neque enim et litteras discere non debuimus, quia earum repertorem dicunt esse Mercurium; aut quia iustitiae virtuique templa dedicarunt, et quae corde gestanda sunt in lapidibus adorare maluerunt, propterea nobis iustitiae virtusque fugienda est: imo vero quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit veritatem».

que pudessem evitar os perigos já enunciados e simultaneamente ajudar a conseguir, da parte dos pagãos, o respeito pela qualidade cultural do cristianismo — a educação permaneceu estruturalmente pagã, ainda que sob mestres cristãos. E terá contribuído para essa situação um perigo talvez mais subtil, que era a beleza literária, estética e cultural dos clássicos, alegria e tormento dos mestres, cristãos convictos, que também se apraziam incorrigivelmente com o estudo das letras pagãs⁷⁸.

Nesse sentido, no que toca aos escritos cristãos, uma vez que a mimese daquilo que era Ático consistia como que uma norma na cultura literária e no percurso educativo daquele período, também os padrões do aticismo, espontaneamente, perpassaram a literatura cristã, estando os escritos dos Padres, particularmente no contexto da Escola de Alexandria, repletos das influências literárias dominantes. Do mesmo modo, a persecução de um estilo Ático levou também a que as melhores escolas estivessem onde houvesse as melhores bibliotecas, única fonte de acesso aos clássicos. Numa época sem imprensa, em que as bibliotecas não eram muitas, a *paideia* de então, pagã e cristã, centrava-se nas escolas das cidades mais abastadas⁷⁹; e era em tais cidades que os mestres se estabeleciam, estudavam, ensinavam e escreviam.

Conclusão

Tanto de cristãos como de pagãos era expectável que se encontrassem textos e discursos onde abundavam as hipérboles, as figurações, os floreados, o tom fantasioso, entre outras características do mesmo tipo, próprias não tanto do Aticismo mas do Asianismo, e da chamada Nova Sofística, a que nos referíamos anteriormente. Se, por

⁷⁸ Cf. BOULENGER, F., “Introduction”, 20.

⁷⁹ Alexandria, tendo sido abonada com a grande riqueza dos Ptolomeus, era inevitavelmente um centro de recursos a todos os níveis, também escolares, particularmente devido à tradição que a Grande Biblioteca foi imprimindo naquele lugar.

um lado, os autores cristãos denunciavam e criticavam os sofistas, o seu estilo vão e particularmente as suas tendências menos religiosas, por outro lado, acabavam por recorrer aos mesmos subterfúgios literários. Esta aparente contradição tem, porém, uma explicação que a dirime, uma vez que não podemos ajuizar sobre os textos e os discursos dos cristãos sem ter em conta os seus destinatários. Na realidade, se os Padres queriam persuadir em relação à maior bondade da fé cristã, era necessário que se exprimissem num tipo de linguagem que fosse não apenas entendido com facilidade, mas acima de tudo apreciado, mesmo que com esse fim fosse necessário romper com os modelos estéticos de um estilo Ático erudito. E se assim o era para uma mera atitude propositiva da fé cristã, tanto mais o viria a ser quando se tratasse de defender o credo e a ortodoxia da fé. Era necessário, com efeito, ter lido e comentado Demóstenes ou Cícero para tornar a doutrina dos Apóstolos mais acessível aos contemporâneos; era preciso saber bem falar para defender a verdade. No contexto de Basílio, a querela bizantina causada pelo arianismo nas suas várias vertentes tornou urgente a necessidade de pregar a fé de Niceia, e de tal modo era essa a primeira prioridade que o deixar cair das formas áticas mais eruditas de discurso em função de uma linguagem que tivesse mais popularidade foi algo enfrentado com naturalidade. E tal popularidade significava um estilo mais temperamental e emocional, forte em imagética, figurado e extravagante. No entanto, do ponto de vista literário, os mestres cristãos sempre se empenharam em distinguir aquilo que era nobre e admirável e se encontrava nos clássicos pagãos daquilo que degenerara e se debilitara e era característico da Nova Sofística, que devia ser cuidadosamente evitado.

A Igreja de então assimilava o melhor da cultura pagã; na expressão de Fernand Boulenger, «o vaso é o mesmo, mas o licor é novo, e manteve o perfume do antigo»⁸⁰.

⁸⁰ Cf. BOULENGER, F., “Introduction”, 23.

E, de certo modo, toda esta relação entre *paideia* cristã e *paideia* grega se pode recapitular a partir da noção de discernimento, que será central na obra que abordamos no presente estudo. Um outro apontamento, que desejamos final, é-nos dado por Jaeger, de acordo com o qual a teologia cristã que, até ao século IV, seguiu a linha alexandrina e particularmente a de Orígenes é, sem si mesma,

«a maior tentativa feita até então para incorporar a cultura, no sentido grego da palavra, no Cristianismo e para interpretar o Cristianismo e a sua missão histórica em termos filosóficos gregos. (...) Ao retomar esta ideia central [a ideia de *paideia*] e ao dar-lhe a sua própria interpretação, a religião cristã mostrou-se capaz de dar ao mundo mais do que simplesmente outra seita religiosa. Deixou de se limitar a defender-se e ofereceu a sua própria filosofia positiva como base para uma reconciliação entre o mundo antigo e o novo»⁸¹.

E é de toda esta realidade civilizacional que, no século IV, os Padres Capadócios, nomeadamente Basílio, são herdeiros.

⁸¹ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 94.

Capítulo III

*AD ADOLESCENTES DE LEGENDIS LIBRIS GENTILIUM*⁸²

3.1. Significado e motivações⁸³

No período que se seguiu à sua divulgação, o opúsculo *Ad adolescentes* de Basílio de Cesareia veio a ser como que uma “licença para aprender”, um alvará que viria a legitimar os cristãos do seu tempo e dos séculos seguintes a serem educados segundo um percurso pedagógico, uma *paideia*, que incluísse o estudo dos clássicos pagãos e os considerasse positivamente, ainda que sem esquecer o importante papel do discernimento e da leitura crítica, em chave cristã. Com efeito, de acordo com Ann Moffatt, por causa deste escrito de Basílio, os cristãos mundo bizantino de língua grega tiveram presente no milénio que se seguiu que, embora não de uma forma imperiosa, a literatura grega podia ser estudada nas escolas pelos cristãos para seu próprio benefício. No Ocidente, por sua vez, o apogeu deste escrito deu-se apenas na época do Renascimento; Leonardo Bruni é o autor da primeira tradução para Latim conhecida, em 1405, tendo sido como que a legitimação de Bruni para as traduções que levaria a cabo em seguida: Demóstenes, Plutarco, Xenofonte, Platão e Aristóteles⁸⁴. Como dizíamos na secção anterior, no texto de Basílio, genericamente falando, o conteúdo moral e religioso da poesia e filosofia antigas, naquilo em que se afasta dos valores

⁸² A tradição manuscrita do opúsculo que aqui estudamos não é uniforme quanto ao título atribuído. No nosso estudo, como é já notório, temos usado a forma latina consagrada na obra *A Greek Patristic Lexicon* por Geoffrey Lampe: *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, ou a sua versão sumariada *Ad adolescentes*. Cf. LAMPE, G., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, xvi.

⁸³ Cf. NALDINI, M., “Significato della ‘Oratio ad adolescentes’” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesareia. Discorso ai Giovani*, Biblioteca Patristica, vol. 3, Dehoniane, Bolonha, 1998, 9-14.

⁸⁴ Cf. MOFFATT, A., “The Occasion of St. Basil’s Address to Young Men”, *Antichthon* 6 (1972), 74.

evangélicos, é posto de parte, mas a sua forma e o seu estilo, bem como as virtudes que transmite, são enaltecidos e recomendados. Trata-se, na realidade, de um manifesto programático daquele núcleo fundamental segundo o qual Basílio timonaria a sua perspectiva cultural-vital, que influenciaria as gerações cristãs que se lhe sucederam, e que, de certa forma e por essa razão, orientaria o posicionamento civilizacional dos cristãos num mundo em que se assistia ao encontro histórico entre um cristianismo cada vez mais relevante e uma cultura pagã ou “externa” porventura angustiada.

Dirigindo-se directamente aos jovens estudantes e, indirectamente, também às classes mais ilustradas, cuja *paideia* já longamente abordámos, Basílio de Cesareia propõe a sua perspectiva e sugere o seu aconselhamento relativamente à forma de beneficiar dos clássicos pagãos em função da vida e da cultura cristãs, a partir do equilíbrio e da elegância próprias de tais obras. Com efeito, Basílio procura indicar aos jovens estudantes um método para servir de auxílio no discernimento e na eleição crítica, segundo a matriz cristã, de alguns dos conteúdos da cultura pagã impregnada no meio académico. Do mesmo modo, não esquecendo esta sua relação com o mundo pagão, mas precisamente por causa dela, oferece também, e porventura mais subtilmente, a sua consideração e o seu elogio relativamente a um estilo ascético de existência. Esta finalidade, embora de algum modo secundária, não deixava de ser pertinente, num tempo em que o ideal de vida monástica, sucedâneo do ideal do martírio, pela sua relevância societária, se impunha à consideração de cristãos e pagãos.

3.2. Destinatários e datação

A tradição manuscrita da obra de Basílio que aqui estudamos não é uniforme quanto ao título atribuído, questão que se reveste de particular importância quando se pretende

identificar aqueles que foram os destinatários de Basílio. Assim, o filólogo do século XIX Giacomo Leopardi considera que não é oportuno interpretar a expressão Πρὸς τοὺς νέους, presente no título da maioria dos manuscritos gregos⁸⁵, no sentido de apontar para que os destinatários imediatos do texto fossem os jovens genericamente falando; segundo Leopardi, no próprio texto, falando na primeira pessoa, o autor afirma: «Pela afinidade natural, dirijo-me a vós logo a seguir aos vossos pais a ponto de nutrir eu próprio por vós uma simpatia não inferior à que eles vos têm»⁸⁶, de tal modo que se conclui que os destinatários serão os sobrinhos de Basílio, eventualmente órfãos, ou pelo menos alguns familiares⁸⁷. É também esta a posição base de Fernand Boulenger, embora admita também que, indirectamente, o opúsculo se dirige a toda a juventude: «estas páginas, escritas para a instrução de alguns jovens da sua família, foram posteriormente revistas para que pudessem ser postas ao alcance de toda a juventude»⁸⁸.

Um século mais tarde, Ann Moffatt aborda esta consideração de Leopardi, em jeito de resenha histórica, adicionando também a proposta de Aimé Puech (1860-1940), que por seu lado se foca num outro passo do texto — «Por minha parte, acabei de vos dizer aquilo que julgo que é o melhor; quanto ao resto, aconselhar-vos-ei ao longo de toda a vida»⁸⁹ —, e parte da expressão «ao longo de toda a vida» para reforçar a tese de que os destinatários imediatos de Basílio seriam seus sobrinhos ou familiares, ou seja, alguém que ele pudesse acompanhar ao longo de toda a sua vida. No entanto, Moffatt põe em causa esta hipótese, defendendo que as afirmações de Basílio enunciadas podem ser interpretadas em termos de vínculos pastorais e não forçosamente em termos de vínculos familiares:

⁸⁵ A edição crítica proposta por Naldini tem como título Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἐλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων. Cf. NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 80.

⁸⁶ Cf. Bas. *Leg. lib. gent.* I. 3 (conforme tradução apresentada adiante).

⁸⁷ Cf. NALDINI, M., “Sulla ‘Oratio ad Adolescentes’ di Basilio Magno”, *Prometheus* 4 (1978), 36.

⁸⁸ BOULENGER, F., “Introduction”, 25.

⁸⁹ Cf. Bas. *Leg. lib. gent.* 10. 8 (conforme tradução apresentada adiante).

«Este último passo é assaz genérico. Enquanto se pode referir a uma contínua proximidade mediante laços familiares com os seus sobrinhos, também se pode referir igualmente aos conselhos pastorais que Basílio esperaria continuar a poder dar como presbítero ou como bispo aos jovens da sua diocese. A “afinidade natural” pode não ser de parentesco mas de relação com o presbítero ou o bispo. Esta seria considerada próxima da dos pais. Um presbítero era frequentemente chamado “pai” neste estágio da história da Igreja»⁹⁰.

Moffatt posiciona-se na senda do patrólogo Gustave Bardy (1881-1955) que, por sua vez, relembra uma outra motivação do texto que permite reforçar a tese segundo a qual o *Ad adolescentes* se dirige à juventude cristã como um todo. Trata-se, na verdade, de ter em conta os efeitos, no tecido social do cristianismo, do edicto do imperador Juliano — *De doctoribus et magistris*⁹¹ — que interditava que os cristãos ensinassem as letras pagãs nas escolas imperiais. Eis a questão que se impunha aos espíritos mais ilustrados: «é total a incompatibilidade entre o espírito cristão e o espírito pagão?»⁹². Segundo Bardy as respostas, motivadas pelo edicto em questão, não tardaram a surgir, em inúmeros escritos por todo o império. O patrólogo destaca quatro nomes principais: Agostinho e Jerónimo no Ocidente, e João Crisóstomo e Basílio de Cesareia no Ocidente. Este último, com efeito, respondia a Juliano, que conhecera em Atenas, justamente com a obra que aqui estudamos. Afirma Bardy, a este propósito, que «Basílio desenvolveu os seus pontos de vista sobretudo no discurso dirigido aos jovens

⁹⁰ MOFFATT, A., “The Occasion of St. Basil’s Address to Young Men”, 75: «This last passage is quite general. While it could refer to the continuing association through family ties with his nephews, it could equally well refer to the pastoral advice which Basil would to continue to give as a priest or bishop to children in his diocese. The first passage, however, does not exclude this interpretation either. The 'closest natural relationship' may not be of kinship but the relationship of a priest or bishop. This would be considered as ranking next to that of the parents. A priest was called a 'father' quite frequently by this stage in the history of the Church».

⁹¹ Cf. Cod. Theod. 13. 3. 5: «Idem a. magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. Sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. Hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant».

⁹² BARDY, G., “L’église et l’enseignement au IV^e siècle (suit et fin)”, *Revue des Sciences Religieuses* 15-1 (1935), 12: «l’incompatibilité était-elle totale entre l’esprit chrétien et l’esprit païen?».

sobre o modo de tirar proveito das letras helénicas»⁹³. Tendo esta perspectiva em conta, e sabendo que o edicto de Juliano foi publicado em Junho de 362, Ann Moffatt propõe datar esta obra de Basílio do início do ano académico seguinte, ou seja, algures no fim de 362 ou início de 363, numa altura em que Basílio terá cerca de trinta anos de idade, sendo presbítero há poucos meses. Tal proposta é, porém, recusada por Mario Naldini, que considera frágil não só o argumentário de Moffatt exposto anteriormente, mas também as soluções que apresenta para o problema associado à interpretação dos termos *ἡλικίας* e *μεταβολῆς* na seguinte afirmação de Basílio:

«O facto de ter a idade (*ἡλικίας*) que tenho e de já me ter exercitado em muitas práticas e de ter tomado parte suficiente em vicissitudes sucessivas que tudo ensinam fez que me tornasse de tal modo experiente nos assuntos humanos que posso mostrar aos que estão na vida há menos tempo como que o caminho mais seguro»⁹⁴.

No termo *ἡλικίας*, Moffatt não lê uma referência à idade avançada de Basílio mas a uma fase pós-juvenil da sua vida; e no termo *μεταβολῆς*, que traduzimos por “vicissitudes”, a autora compreende a conversão de vida. Contudo, Naldini considera que a primeira solução é forçada, e certamente não necessária; e quanto à segunda, embora reconheça que *μεταβολῆς* foi usado também com esse significado por Clemente de Alexandria e por Orígenes, não entrevê de que modo possa ser esse o sentido aplicado no presente caso⁹⁵. E acrescenta:

«Na realidade, aquela mesma expressão, o tom e a estrutura do Discurso, com a sua ampla secção de carácter ético-ascético como o cap. IX já assinalado por Moffatt, mostram-se favoráveis à datação tardia tradicionalmente aceite da *Oratio* basiliana»⁹⁶.

⁹³ BARDY, G., “L’église et l’enseignement au IV^e siècle (suit et fin)”, 13: «saint Basile développe surtout ses vues dans le discours adressé aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques».

⁹⁴ Cf. Bas. *Leg. lib. gent.* 1. 2 (conforme tradução apresentada adiante).

⁹⁵ Cf. NALDINI, M., “Sulla ‘Oratio ad Adolescentes’ di Basilio Magno”, 38.

⁹⁶ NALDINI, M., “Sulla ‘Oratio ad Adolescentes’ di Basilio Magno”, 39.

Consequentemente, segundo o mesmo autor, não dispomos de elementos concretos que permitam datar o *Ad adolescentes* como resposta imediata ao edicto de Juliano; ao contrário, o conteúdo das primeiras frases (I, 2-7), bem como o tom tranquilo do discurso e as suas particularidades pedagógicas fazem pender a datação para um momento posterior, que se identificará com o período entre 370 e 375⁹⁷.

Já no que toca a calcular a idade destes destinatários, o trabalho de Ann Moffatt é certamente útil, balizando-a entre uma idade suficiente para conseguir compreender as abundantes referências literárias e as alusões aos poetas, e uma idade tal para que a expressão «penso que, olhando para mim, não sentis saudade daqueles que vos geraram»⁹⁸ tenha algum cabimento. Mas, em função de uma determinação mais precisa, Moffatt centra-se sobretudo no conteúdo dos currículos escolares de então, que consistia no estudo de determinados autores, num processo que se pode sistematizar em quatro etapas: a primeira seria o estabelecimento do texto, a segunda a sua leitura em voz alta, a terceira uma explicação literal e literária do texto e, finalmente, a quarta etapa seria a sua avaliação, que se tratava não de uma apreciação estética, mas de um julgamento face ao teor moral da obra estudada. Assim, tendo este esquema presente, não é difícil afirmar que era na última fase que se esperaria um conflito real entre os valores morais do cristianismo e as perspectivas pagãs relativamente à virtude; e, por conseguinte, que era aos jovens que se encontravam nesta estadia que Basílio se dirigia⁹⁹. Mas em que idade se percorria essa etapa? A resposta a esta pergunta pode estar no trabalho de Paul Petit¹⁰⁰, a que Ann Moffatt se reporta, em que se afirma que os estudos gramaticos deste tipo, sob alçada de Libânio (mestre de Basílio, como já apontámos), se dirigiam a

⁹⁷ Cf. NALDINI, M., “Sulla ‘Oratio ad Adolescentes’ di Basilio Magno”, 39; e cf. também NALDINI, M., “Destinatari, datazioni” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 16.

⁹⁸ Bas. *Leg. lib. gent.* 1. 3 (conforme tradução apresentada adiante).

⁹⁹ MOFFATT, A., “The Occasion of St. Basil’s Address to Young Men”, 75-76.

¹⁰⁰ Cf. PETIT, P., *Les Étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au bas empire*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1957, 139.

jovens entre os doze e os quinze anos, idade em que era costume prosseguir-se para os estudos retóricos.

Em suma, parece ser possível concluir que no *Ad adolescentes* Basílio ter-se-á dirigido em primeiro lugar aos seus sobrinhos, numa abordagem que leva em consideração a situação contemporânea que atravessava a cultura nesse período. Esta consideração é particularmente manifesta se tivermos em conta a elaboração retórica do texto, constantemente atenta aos proeminentes da cultura clássica e, simultaneamente, apontando veemente e eloquentemente os ideais ascéticos cristãos. Na realidade, tanto a linguagem como a estrutura expositiva fazem pensar que Basílio toma como interlocutores figuras imbuídas da cultura clássica, conhecedores da cultura pagã, a fim de lhes apresentar as motivações adequadas do ideal ascético e do monaquismo, em voga nos ambientes cristãos, particularmente no lado oriental do Império¹⁰¹.

3.3. Género literário¹⁰²

Embora o termo ὁμιλία ocorra por vezes no título da *Oratio* basiliana nalguns manuscritos, e apesar de ter sido frequentemente coligido por copistas medievais e editores renascentistas juntamente com outras homilias, Jean Gribomont adverte:

«Este opúsculo possui um género literário próprio, o mesmo dos *Moralia* de Plutarco. A Renascença fez dele um sucesso excepcional, tentando encontrar nele um elogio cristão da cultura clássica. Mas tal não é o propósito da obra, que se compromete, com todos os recursos de uma vasta erudição, a discernir uma

¹⁰¹ Cf. NALDINI, M., “Destinatari, datazione” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 15.

¹⁰² Para um aprofundamento relativamente ao estilo literário do *Ad adolescentes*, cf. ALEXANDROPOULOS, G., “Address to young men on the right use of Greek literature by Saint Basil: a corpus stylistic approach”, *Globe: a journal of Language, Culture and Communication* 2 (2015), 108-123.

preparação evangélica, e mais especificamente ascética, na pedagogia humanista dos Gregos»¹⁰³.

Trata-se, na realidade, de um tratado que segue a linha dos λόγοι προτρεπτικοί, diferindo substancialmente de uma pregação se tivermos em conta quer os parâmetros da lingüística, quer do estilo. Para ilustrar esta distinção fundamental, observe-se a dissemelhança entre duas abordagens ao tema da riqueza. A primeira na *Oratio basiliana*:

«O que excede a necessidade, seja o esplendor da Lídia, seja o trabalho das formigas que transportam o ouro, merecerá tanto mais desprezo quanto menos se precisar disso; de facto, essa necessidade será por ele confinada aos constrangimentos da natureza e não ao prazer»¹⁰⁴.

E a segunda, na *Homilia in divites*:

«Se quiseses acumular riqueza, não a terás; se distribuires riqueza, não a perderás. “Porque ele distribuiu, ele deu aos pobres; a sua justiça permanece eternamente”. Mas a riqueza é perseguida por muitos, não por causa de vestes, nem sequer por causa de alimentos. mas algo como que uma astúcia demóniaca será inventada, que trará milhares de ocasiões de despesas para os ricos, a fim de os ocupar com os excessos e com as coisas inúteis como se fossem de necessidades se tratassem. Nada é suficiente para aqueles que só pensam em gastar»¹⁰⁵.

Se no primeiro caso temos diante de nós um discurso sereno e elaborado, no segundo caso estamos diante de uma diatribe especificamente exortativa, de ideias curtas e mais ou menos autónomas. Tanto a linguagem como o estilo do *Ad adolescentes* se

¹⁰³ GRIBOMONT, J., “Notes biographiques sur s. Basile le Grand” in FEDWICK, P., ed., *Basil of Caesarea: christian, humanist, ascetic*, 43: « Cet opusculé possède un genre littéraire propre, celui des *Moralia* de Plutarque. La Renaissance lui a fait un succès exceptionnel, voulant y trouver un éloge chrétien de la culture classique; tel n'était pas le but de l'ouvrage, qui s'attachait, avec toutes les ressources d'une vaste érudition, à discerner une préparation évangélique, et plus spécifiquement ascétique, dans la pédagogie humaniste des Grecs».

¹⁰⁴ Bas. *Leg. lib. gent.* IX, 19 (conforme tradução adiante apresentada).

¹⁰⁵ Bas. *Hom.* 7. 2, 12-18: Ἐὰν φυλάσσης, οὐκ ἔχεις· ἐὰν σκορπίσης, οὐκ ἀπολείς· Ἐσκορπίσε γὰρ, ἔδωκε τοῖς πένησιν· ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα· Ἀλλ' οὐ γὰρ ἱματίων ἕνεκεν οὐδὲ τροφῶν ὁ πλοῦτός ἐστι τοῖς πολλοῖς περισπούδαστος, ἀλλὰ τις ἐπινενόηται μεθοδεῖα τῷ διαβόλῳ, μυρίας τοῖς πλουσίοις δαπάνης ἀφορμὰς ὑποβάλλουσα, ὥστε τὰ περιττὰ καὶ ἄχρηστα ὡς ἀναγκαῖα σπουδάζεσθαι, μηδὲν δὲ αὐτοῖς ἐξαρκεῖν πρὸς τὴν τῶν ἀναλωμάτων ἐπίνοιαν.

distinguem claramente de um género literário homilético cristão abundante no século IV também em outros escritos basilianos, e aproximam-se dos discursos propriamente áticos. Fortemente influenciado por Platão, Demóstenes e Xenofonte, trata-se no entanto *apenas* de uma aproximação (ou imitação), uma vez que, estando o apogeu do período ático já distante e embora se verifique um extenso léxico ático, encontram-se na *Oratio* de Basílio alguns elementos singulares, como o uso de termos desconhecidos no período ático, e a aplicação de novos significados para termos antigos, ou como o recurso frequente ao optativo e a uma construção frásica mediante preposições, ao invés de uma mais simples adjectivação¹⁰⁶. Não obstante a admirável coerência linguística do *Ad adolescentes*, na medida em que se verifica uma linguagem hierarquizada em que a cada campo — alma-corpo, vida celeste-vida terrena, sagrado-profano — corresponde a sua linguagem, estamos na realidade diante daquele aticismo coroado de asianismo, respigado pela Nova Sofística, a que aludimos anteriormente no nosso estudo. Todavia, apesar de Basílio ter sido professor de retórica, o estilo simples do *Ad adolescentes* distingue-se pela limpidez, pela perceptibilidade e pela linearidade. Embora profuso em metáforas e imagens, e no uso de figuras estilísticas como pleonasmos, écfrases, polissíndetos e eufemismos, está longe daquele excesso de figuras de estilo e recursos retóricos que a Nova Sofística proliferou na literatura de então¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cf. NALDINI, M., “Genere litterario e stile” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 18-19.

¹⁰⁷ Cf. NALDINI, M., “Genere litterario e stile” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 20.

3.4. Análise estrutural e motivos dominantes¹⁰⁸

A história da análise da obra em questão é rica em propostas de sistematização e divisão da *Oratio* basiliana. Aquela que seguidamente expomos consiste numa síntese nossa desenvolvida a partir das propostas de Fernand Boulenger e de Mario Naldini¹⁰⁹, tendo presente a relevância das suas edições críticas no contexto recente do estudo literário de Basílio de Cesareia.

EXÓRDIO E TESE — cap. I

i. DO VALOR DA LITERATURA GREGA

Dos bens eternos e das Sagradas Escrituras — cap. II

Da concordância e da divergência entre as Letras Sagradas e profanas — cap. III

ii. DA ESCOLHA NECESSÁRIA A REALIZAR

Do discernimento entre o bem e o mal nas obras profanas — cap. IV

Da aquisição da virtude a partir dos clássicos pagãos — cap. V

Da conciliação da teoria com a prática — cap. VI

Das virtudes pagãs e das virtudes evangélicas — cap. VII

Da necessidade de estabelecer uma meta a alcançar — cap. VIII

iii. DOS BENEFÍCIOS DA ESCOLHA

Do discernimento e das sobrevindas virtudes “pré-evangélicas” — cap. IX

Da consumação das virtudes “pré-evangélicas” nas Escrituras — cap. X

¹⁰⁸ Ao longo desta secção, as referências indicadas entre parêntesis correspondem aos capítulos e versículos da obra de Basílio, que adiante apresentamos.

¹⁰⁹ Cf. BOULENGER, F., “Introduction”, 25-26; e NALDINI, M., “Struttura e motivi dominanti” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 20-26.

3.4.1. Exórdio e tese

O exórdio corresponde ao primeiro capítulo da obra, e tem dois momentos determinantes; no primeiro, em jeito de introdução, a fim de legitimar e autorizar a relevância da obra e da tese que aí quer propor, Basílio faz-se valer da sua idade e da sua experiência (I.2), bem como da proximidade relacional com os destinatários, que apresenta como uma relação de paternidade (I.3). E é precisamente na apresentação da sua tese que consiste o segundo momento deste exórdio, no qual Basílio defende que a leitura dos autores pagãos é em si mesma um benefício, sob a condição de que se proceda a uma escolha convenientemente discernida. Podemos ver esta tese em I.6:

«Eis-me aqui para vos aconselhar precisamente isto: por um lado, não deveis, nem que seja uma só vez, seguir estes homens [os homens da antiguidade, *i.e.*, os poetas e os filósofos gregos] por onde quer que eles vos levem, entregando-lhes o leme do vosso pensamento como se fora um barco; por outro lado, recebendo deles o que é útil, deveis ter consciência do que é de aproveitar e do que é de negligenciar».

Antes de tal explicitação, porém, Basílio alude a Hesíodo (I.4), referindo os seus versos com a finalidade de responsabilizar os jovens a quem se dirige, procurando exortá-los a que sejam autónomos do ponto de vista intelectual, capazes de discernir por si próprios o bem entre o mal, de certo modo, a separar o trigo do joio (cf. Mt 13, 24-30). O termo utilizado para este fim é *συνορῶντα* que, por ter a acepção de um reconhecimento com os olhos da mente ou do espírito, remete para a capacidade reflexiva também no campo ético. E será, como veremos, um termo chave em toda a obra.

3.4.2. Do valor da literatura grega

Depois do exórdio, temos como que a primeira parte do tratado propriamente dito, que tem início com o capítulo II e se estende até ao final do capítulo III. Nela, procura demonstrar-se o valor da literatura grega como recurso propedêutico para os bens eternos. Efectivamente, Basílio começa mediante a asserção de que os bens deste mundo nada valem quando comparados com os bens eternos, de tal modo que o *dom* que a eternidade representa é de um valor inigualável diante da *vanidade* dos bens terrenos. Esta acentuação marcada do contraste entre eternidade-dom e efemeridade-vanidade encontra-se em II.1-6 e procura precisar o âmbito transcendente da existência humana¹¹⁰, constituindo o primeiro de dois motivos primordiais do capítulo II. O segundo destes motivos reside na valorização do papel único e necessário das Sagradas Escrituras como forma de alcançar a *ἑτερος βίος* (outra vida), bem como do papel propedêutico das letras profanas em relação à Sagrada Escritura. Na verdade, em II.7-10, o bispo de Cesareia recorda que são as Sagradas Escrituras que revelam a vida futura e o caminho para a alcançar. Por conseguinte, torna-se necessário conhecer as Letras Santas tanto mais profundamente quanto possível, e segundo o exemplo dos militares (II.7) e dos tintureiros (II.9), recorrer para isso à sabedoria dos clássicos. Basílio concatena estes motivos por meio de duas imagens, nas quais encontramos reminiscências platónicas e influências paulinas¹¹¹: a noção de que a vida terrena com seus bens temporais é, diante da vida celeste, como sombra e sonho diante da realidade; e a perspectiva de que os escritos profanos são como sombra e espelho (cf. 1Cor 13, 12) dos escritos sagrados.

¹¹⁰ Cf. NALDINI, M., “Commento” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 144-145.

¹¹¹ Cf. NALDINI, M., “Commento”, 145.

Na sequência destas considerações, entramos no capítulo III, manifestamente um capítulo de transição, em que Basílio complexifica a relação entre literatura grega e literatura bíblica, deixando de apontar apenas o papel propedêutico da primeira em relação à segunda, para notar também que, em muitos aspectos, há uma divergência inultrapassável, que impugna qualquer possibilidade de conciliação ou harmonia. Não obstante, o conselho de Basílio permanece inalterado, uma vez que, ao conhecer os aspectos em que a oposição se verifica, estaremos ainda mais aptos, e como que adornados (III.2)¹¹², a reconhecer o que é melhor para alma. Foi este, na realidade, o exemplo de Moisés, que se instruiu primeiramente entre os sábios Egípcios e só depois acedeu ao mistério do Deus de Israel (III.3), e de Daniel, que se exercitou na sabedoria dos Caldeus para mais profundamente se dedicar aos ensinamentos divinos (III.4).

3.4.3. Da escolha necessária a realizar

A segunda parte da *Oratio* basiliana tem início com o capítulo IV, que versa sobre o discernimento entre o bem e o mal nas obras profanas, e em que Basílio apresenta um corolário mais ou menos expectável da problematização que o capítulo anterior aduz. Com efeito, se entre as Sagradas Escrituras e os clássicos da literatura pagã ocorrem proximidades e distanciamentos, então é certo que não podemos tomar indistintamente tudo aquilo que os escritos pagãos contêm, como as situações de perversidade contrárias à verdade e sobretudo as narrativas mitológicas repletas de circunstâncias imorais até entre os deuses. Trata-se, na realidade, de uma denúncia daquilo que é prejudicial nos clássicos gregos; e, por conseguinte, sobrevém a tarefa eminentemente cristã tanto de renunciar aos passos mais prejudiciais, segundo o exemplo de Ulisses diante das sereias (IV.2), como de escolher criticamente de entre os textos pagãos aqueles que

¹¹² Cf. BOULENGER, F., “Introduction”, 26.

beneficiarão a experiência da contemplação de Deus. Esta escolha crítica é proposta por Basílio a partir da imagem das abelhas (IV.9) ¹¹³, que na perseguição do seu trabalho não se aproximam de todas as flores, antes *escolhem* cuidadosamente aquelas das quais retiram o néctar para produzirem o mel e, enquanto apelo à exigência da verdade e à consolidação de uma identidade cristã, constitui o núcleo central de toda a *Oratio* basiliana.

No capítulo subsequente, sobre a aquisição da virtude a partir da literatura pagã, deparamo-nos com referências a Hesíodo (V.3-5), Homero (V.7-9), Sólon (V.11), Teógnis (V.12) e Pródico (V.13-16), em que se aponta especificamente para alguns passos dos seus escritos em que invocam e elogiam a virtude, e a ela exortam. No encontro com tais textos, aqueles que lêem os clássicos aproximam-se mais, em desejo e em conduta, de uma vida virtuosa, de tal modo que Basílio vê nestas obras uma “primeira iniciação” às virtudes evangélicas, pois aquelas palavras «procuram o mesmo fim que nós» (V.6). Em toda este capítulo, sobressai a linguagem simbólica e alegórica, culminando numa referência ao mito de Héracles (V.14-16), mediante a qual Basílio torna explícita a teoria dos dois caminhos e da escolha a realizar diante da encruzilhada, algo que recupera igualmente o tema do Salmo 1: «O Senhor conhece o caminho dos justos, mas o caminho dos ímpios conduz à perdição» (Sl 1, 6). Uma tal exortação a virtude não estaria completa sem o apelo à conciliação da teoria com a prática, daquilo que se diz com aquilo que se faz, daquilo que se parece com aquilo que se é de facto. E é a isto que Basílio se dedica no Capítulo VI, expressamente em VI.2, segundo um adágio de Homero, multiplicando as imagens apresentadas, desde a pintura (VI.3) até à música (VI.5), passando pelo teatro (VI.4). A demonstração da proximidade entre a

¹¹³ A imagem das abelhas era popular na época de Basílio; no seu estudo sobre esse motivo e a sua difusão entre os Padres da Igreja, o monge e teólogo Innocenzo Gargano fá-la remontar ao Livro dos Provérbios (Pr 6, 8). Cf. GARGANO, I., “L’immagine dell’ape laboriosa di Prov. 6, 8 abc e la didascalia trasmessa dai Padri Cristiani” in *La tradizione. Forma e modi*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990, 266-282.

literatura pagã (pelo menos aqueles passos criticamente seleccionados) e as Sagradas Escrituras, mormente os Evangelhos, constitui uma unidade literária que aos dois capítulos precedentes anexa o capítulo VII. Com efeito, Basílio oferece nesse capítulo uma ilação relevante: a “teoria” presente nos clássicos (V) e a sua concretização prática (VI) ligam-se estreitamente à “teoria” evangélica, conforme VII.8, VII.11 e VII.13.

Chegamos, deste modo, à conclusão desta parte, que de resto já vem sendo referida: a escolha dos conteúdos literários da cultura pagã deve efectuar-se com discernimento e em função de um critério último que deve ser totalitário¹¹⁴: o acesso à outra vida (ἕτερος βίος), para a qual, segundo as imagens que são apresentadas — os alimentos benéficos que se escolhem em função de uma dieta saudável (VIII.2), a orientação dos navegadores a fim de chegarem a bom porto e o alvo a que os arqueiros apontam (VIII.3), o propósito do trabalho dos artesãos (VIII.4), os treinos dos atletas para merecer o prémio, fazendo lembrar a referência paulina de 1Cor 9, 24-25, e os exercícios dos músicos (VIII.6-11) — devem convergir todas as acções do homem cristão. Com efeito, Basílio afirma nesta secção que ao esforço da ascese se seguirá o prémio dos bens inefáveis, e afirma-o aqui não mediante justaposição, como surgira no capítulo VII, mas em simultâneo, como que em convivência e harmonia.

3.4.4. Dos benefícios da escolha

É ainda na óptica da ascese que tem início o capítulo IX e, com ele, a terceira parte do *Ad adolescentes*. Trata-se neste capítulo, no entanto, de uma ascese cujas perspectivas estoicas são notórias; à questão inicial de IX.1 — «Que havemos então de fazer?» —, o autor responde por meio de dois temas próprios do estoicismo: a exigência da contenção contra o que é excessivo e supérfluo (*e.g.*, IX.4), e o exercício da

¹¹⁴ Cf. NALDINI, M., “Struttura e motivi dominanti”, 23.

liberdade, que se afirma por oposição à escravidão da vontade¹¹⁵. Numa dinâmica moralizante, uma novidade até então na presente obra, Basílio aplica estes preceitos à vivência cristã de procura da virtude e considera que tal vivência é tão-só o benefício primordial resultante da escolha crítica dos exemplos benfeitos de entre toda a literatura helénica. Fernand Boulenger esquematiza esse benefício segundo três aspectos: (i) a capacidade de fazer predominar a alma sobre o corpo (IX.2-17); (ii) o emprego criterioso da riqueza e dos bens terrestres (IX.18-25); e (iii) o esforço em direcção à verdade, com a aversão à bajulação e à mentira que a este esforço está associada (IX.26-29)¹¹⁶.

Neste sentido, do discernimento cristão face aos conteúdos úteis da literatura pagã resulta um conjunto de virtudes a que podemos chamar “pré-evangélicas”, ou seja, virtudes conexas às do evangelho, anteriores a este do ponto de vista cronológico. E assim chegamos ao capítulo final da obra, em que Basílio começa por declarar que estas virtudes “pré-evangélicas” próprias da cultura helénica se consumam e completam nas Sagradas Escrituras e nos seus ensinamentos (X.1). Basílio compara as virtudes “pré-evangélicas” às provisões de viagem, que se devem ir adquirindo por serem úteis para os cristãos, desde a juventude à ancianidade (X.3). O capítulo X serve a Basílio como conclusão do seu discurso, embora não apresente propriamente uma novidade e apenas reafirme aquilo que é, para ele, o momento culminante da relação entre cultura grega e cultura cristã: a sua essencial convergência no plano pedagógico, por via da virtude¹¹⁷.

¹¹⁵ Cf. NALDINI, M., “Struttura e motivi dominanti”, 23.

¹¹⁶ Cf. BOULENGER, F., “Introduction”, 26.

¹¹⁷ A propósito desta convergência que a virtude representa para as culturas grega e cristã, Naldini dá conta da complexificação de que o conceito de ἀρετή foi alvo: «È noto il processo evolutivo che la tradizione greca riservò al concetto di ἀρετή, espressione di peculiari momenti storici e di realtà sociali diverse: dall’ideale cavalleresco ed eroico dell’ “ética” omerica alla silenziosa e tenace emulazione del lavoro nella prospettiva esiodea, alla nuova concezione spartana della virtù come valore civico e comunitario; all’utilitarismo politico-pragmatico dell’ ἀρετή propria dei sofisti fino all’ideale socratico e platonico della ricerca di un fondamento assoluto e trascendente costitutivo dell’ ἀρετή stessa» (NALDINI, M., “Struttura e motivi dominanti”, 23-24).

3.5. Edições críticas e tradição do texto

Dada a natureza da *Oratio* basiliana, a relevância eclesial e literária do autor, e o interesse que a relação entre pagãos e cristãos sempre suscitou, não é surpreendente que a tradição manuscrita a ela associada seja significativamente extensa e variada (conhecem-se mais de trezentos manuscritos); e, para complexificar ainda mais a questão, são raros os exemplares que apresentam unicamente a *Oratio* basiliana: na sua maioria, apresentam-na lado a lado com outros escritos de Basílio ou até outras obras de diversos autores, cristãos ou pagãos. A tradução que apresentamos no capítulo IV da nossa dissertação foi desenvolvida a partir do texto crítico da obra apresentado por Mario Naldini¹¹⁸ que, como o próprio indica¹¹⁹, apresenta poucas distinções face ao de Boulenger¹²⁰ e ao de Wilson¹²¹. Não é nosso intuito, com efeito, apresentar crítica textual, de modo que não recorremos directamente a quaisquer manuscritos ou códices, e utilizámos apenas como versão auxiliar o texto crítico fixado por Boulenger.

A maior popularidade da obra em que nos centramos, tanto quanto dispomos de informação, remonta aos primórdios da Renascença, resultante da edição da versão em latim do humanista florentino Leonardo Bruni (1370-1444), cujo manuscrito mais antigo data de 1403. Anteriormente, da *Oratio ad Adolescentes* apenas se identificam “traços de presença” na literatura bizantina e uma problemática e escassa repercussão na medievalidade latina, ambiente *per se* algo resistente face às invectivas culturais pagãs que um texto como o de Basílio poderia desencadear¹²². Só na Renascença, em linha com a redescoberta e recuperação dos princípios estéticos e estilísticos da Antiguidade

¹¹⁸ Cf. NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 81-135.

¹¹⁹ Cf. NALDINI, M., “Sulla tradizione manoscritta e sulla presente edizione” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 64.

¹²⁰ Cf. BOULENGER, F., ed., *Saint Basile. Aux jeunes gens*, 41-61.

¹²¹ Cf. WILSON, N., ed., *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Duckworth, Londres, 1975.

¹²² Cf. NALDINI, M., “La fortuna della *Oratio* basiliana e la versione latina di Leonardo Bruni” in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 59.

clássica que marcou esse período, é que se assistiu efectivamente a uma renovada divulgação da *Oratio*, de tal modo que a obra de Basílio se tornou programática para os partidários dos estudos clássicos.

Sublinhamos ainda o facto de a tradição manuscrita do opúsculo que aqui estudamos não ser uniforme quanto ao título atribuído. Alguns manuscritos fazem preceder ao título geral — *πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν*¹²³ *ὠφελοῖντο λόγων* — o termo *ὁμιλία*, embora não se trate efectivamente de uma homilia, como vimos anteriormente. Manuscritos mais recentes, por outro lado, fazem anteceder a designação *λόγος*. Alguns apresentam ainda o prefixo *προτρεπτικός* e outros *λόγος παραινετικός*, dados que nos põem na linha de compreensão do opúsculo como um discurso protréptico, ao jeito dos *Moralia* de Plutarco¹²⁴, como já referimos. A esmagadora maioria, porém, abstém-se por completo de qualquer qualificação. Aliás, aquilo que identificamos como mais significativo para o autor, tanto quanto o título nos pode remeter directamente ao próprio Basílio, reside no emprego de *ὠφελοῖντο*; com efeito, este vocábulo exprime utilidade, tal como traduzimos, mas não uma utilidade de carácter passivo, tendo na realidade um matiz que nos reenvia para a noção activa de vantagem ou de ajuda. Na realidade, Basílio não via na literatura apenas um recurso passivo, mas uma ajuda positivamente necessária.

3.6. Criteriologia de tradução

Tendo em conta que no acto de tradução se procede sempre a um «trabalho de memória» e a um «trabalho de luto», *i.e.*, «a uma certa salvação e a um certo

¹²³ No período patrístico, por *ἑλληνικῶν* designavam-se todas as realidades pagãs.

¹²⁴ Cf. GRIBOMONT, J., “Notes biographiques sur s. Basile le Grand”, 43.

consentimento na perda»¹²⁵, julgamos oportuno frisar que uma tradução traz consigo o desafio de mediar autor e leitor, de relacionar dois parceiros, «o estrangeiro — termo que abrange a obra, o autor, a sua língua — e o leitor a quem a obra traduzida se destina»¹²⁶. No caso de textos da Antiguidade esse desafio é mais considerável, uma vez que o “estrangeiro” não o é apenas em termos linguísticos, mas também cronológicos e culturais. De um modo especial, quando tratamos de um autor patrístico, a esta problematização acresce ainda o aspecto evolutivo da sua língua; com efeito, não basta conhecer o contexto ou o pano de fundo linguístico em que se move, é ainda requerido que tenhamos em conta o significado particular que cada termo assume no *corpus* teológico e literário do autor.

Procurando fazer face a estes reptos, mas renunciando necessariamente ao ideal da tradução perfeita¹²⁷, sistematizamos do seguinte modo a criteriologia utilizada na tradução do texto:

i. Buscar fidelidade à sintaxe grega, com empenho em preservar tanto quanto possível as funções sintáticas desempenhadas no interior de cada frase, mitigando alguma rigidez com a versatilidade de um português acessível ao leitor.

ii. Manter o campo semântico e conceptual de cada termo, procurando, mediante o contexto, identificar com maior precisão aquilo a que o autor quer aludir, e transferir todo esse “conteúdo” do grego patrístico para o português hodierno.

iii. Preferir, quando em dúvida, pelos significados propriamente patrísticos, não esquecendo, no entanto, que as abundantes citações de autores clássicos deixam entrever uma relação mais próxima com o significado tipicamente ático de alguns termos.

¹²⁵ RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, 10.

¹²⁶ RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, 10.

¹²⁷ RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, 43.

PARTE II

TEXTO, TRADUÇÃO E NOTAS

**Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν
ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο
λόγων.**

I.

1. Πολλά με τὰ παρακαλοῦντά ἐστι συμβουλευσαι ὑμῖν, ὧ παῖδες, ἃ βέλτιστα εἶναι κρίνω, καὶ ἃ συνοίσειν ὑμῖν ἐλομένοις πεπίστευκα. 2. Τό τε γὰρ ἡλικίας οὕτως ἔχειν, καὶ τὸ διὰ πολλῶν ἤδη γεγυμνάσθαι πραγμάτων, καὶ μὴν καὶ τὸ τῆς πάντα παιδευούσης ἐπ' ἅμφω μεταβολῆς, ἱκανῶς μετασχεῖν, ἔμπειρόν με εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων πεποίηκεν, ὥστε τοῖς ἄρτι καθισταμένοις τὸν βίον ἔχειν ὥσπερ ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύναι. 3. τῇ τε παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι εὐθὺς μετὰ τοὺς γονέας ὑμῖν τυγχάνω, ὥστε μήτ' αὐτὸς ἑλαττόν τι

**Aos jovens, sobre o modo
de tirar proveito da literatura grega.**

I.

1. Há muitas razões, ó jovens, para que eu vos dê conselhos, que julgo serem os melhores e que acredito que vos será útil adoptardes. 2. O facto de ter a idade que tenho e de já me ter exercitado em muitas práticas e de ter algumas vezes tomado parte em vicissitudes sucessivas que tudo ensinam fez que me tornasse de tal modo experiente nos assuntos humanos que posso mostrar aos que estão na vida há menos tempo o caminho mais seguro. 3. Pela afinidade natural, dirijome a vós logo a seguir aos vossos pais, a ponto de nutrir eu próprio por vós uma

πατέρων εὐνοίας νέμειν ὑμῖν, ὑμᾶς δὲ νομίζω, εἰ μὴ τι ὑμῶν διαμαρτάνω τῆς γνώμης, μὴ ποθεῖν τοὺς τεκόντας, πρὸς ἐμὲ βλέποντας. 4. Εἰ μὲν οὖν προθύμως δέχοισθε τὰ λεγόμενα, τῆς δευτέρας τῶν ἐπαινουμένων ἔσεσθε παρ' Ἡσιόδω τάξεως· εἰ δὲ μὴ, ἐγὼ μὲν οὐδὲν ἂν εἴποιμι δυσχερές, αὐτοὶ δὲ μέμνησθε τῶν ἐπῶν δηλονότι, ἐν οἷς ἐκεῖνός φησιν ἄριστον μὲν εἶναι τὸν παρ' ἑαυτοῦ τὰ δέοντα συνορῶντα ἐσθλὸν δὲ κάκεῖνον τὸν τοῖς παρ' ἐτέρων ὑποδειχθεῖσιν ἐπόμενον, τὸν δὲ πρὸς οὐδέτερον ἐπιτήδειον ἀχρεῖον εἶναι πρὸς ἅπαντα. 5. Μὴ θαυμάζετε δὲ εἰ καθ' ἐκάστην ἡμέραν εἰς διδασκάλου φοιτῶσι, καὶ τοῖς ἐλλογίμοις τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν δι' ὧν καταλελοίπασι λόγων συγγινομένοις ὑμῖν, αὐτός τι παρ' ἑμαυτοῦ λυσιτελέστερον ἐξευρηκέναι φημί. 6.	simpatia não inferior à que eles vos têm. Se não me engano em relação ao que pensais, parece-me que, olhando para mim, não sentis saudade daqueles que vos geraram. 4. Se quiserdes pois receber prontamente o que foi dito, pertenceis ao segundo grupo dos que são elogiados na obra de Hesíodo ¹ ; caso contrário, não direi, da minha parte, nenhuma coisa desagradável, pois vós próprios estais evidentemente recordados dos versos em que aquele mesmo diz que é nobre quem discerne, por si próprio, o que é correcto e que é bom quem segue o que é indicado por outros, mas em que diz também que quem não serve para nenhuma destas coisas, esse é inútil para tudo. 5. Não vos admireis que, indo vós todos os dias à escola, também, da minha parte, vos diga que descobri bastantes vanta-gens
---	---

¹ Hesíodo começa por louvar, em primeiro lugar, os que ponderam por si mesmos o que, ao cabo de tudo, será melhor; cf. Hes. *Op.* 293-294: Οὔτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει φρασάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω — «O melhor de todos é aquele que pensa por si, compreendendo o que em seguida e no fim sera melhor» (trad. Ferreira, 104). Em segundo lugar, *i.e.*, como que “num segundo grupo”, também aqueles que confiam no que ouvem de um bom mestre; cf. Hes. *Op.* 295: ἐσθλὸς δ' αὖ κάκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται — «bom é também aquele que obedece a quem bem o aconselha» (trad. Ferreira, 104). Por fim, Hesíodo, tal como Basílio no presente texto, critica aqueles que não meditam por si próprios e não ouvem o que lhes é dito; cf. Hes. *Op.* 296-297: ὃς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων ἐν θυμῷ βάλληται — «mas quem não sabe pensar por si nem, ao escutar outrem, o guarda no coração, esse é, pelo contrário, um homem inútil» (trad. Ferreira, 104).

Τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ καὶ συμβουλεύσων ἦκω, τὸ μὴ δεῖν εἰς ἅπαξ τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ὥσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας, ἥπερ ἂν ἄγωσι, ταύτη συνέπεσθαι, ἀλλ' ὅσον ἐστὶ χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρή καὶ παριδεῖν. 7. Τίνα οὖν ἐστὶ ταῦτα καὶ ὅπως διακρινοῦμεν, τοῦτο δὴ καὶ διδάξω ἔνθεν ἐλὼν.

II.

1. Ἡμεῖς, ὧ παῖδες, οὐδὲν εἶναι χρήμα παντάπασι τὸν ἀνθρώπινον βίον τοῦτον ὑπολαμβάνομεν, οὔτ' ἀγαθὸν τι νομίζομεν ὅλως, οὔτ' ὀνομάζομεν, ὃ τὴν συντέλειαν ἡμῖν ἄχρι τούτου παρέχεται. 2. Οὐκοῦν οὐ προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὅ τι ἂν

no contacto com os homens ilustres da antiguidade, que vos deixaram pala-vras tais que fazem de vós seus discípu-los.

6. Eis-me aqui para vos aconselhar precisamente isto: por um lado, não deveis, nem que seja uma só vez, seguir estes homens por onde quer que eles vos levem, entregando-lhes o leme do vosso pensamento, como se fora um barco; por outro lado, recebendo deles o que é útil, deveis ter consciência do que é de aproveitar e do que é de desprezar. 7. Ensinar-vos-ei que coisas são estas e como as discerniremos, explicando-as de seguida.

II.

1. Nós, por nossa parte, tomamos como certo, meus filhos, que esta vida humana não vale absolutamente coisa alguma e não pensamos de todo que ela seja um bem, nem designamos como tal aquilo que nos dá proveito apenas nesta vida. 2. Não julgamos, portanto, que seja grande ou sequer digno de anseio nem a notabilidade dos antepassados,

εἵποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ’ οὐδ’ εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν, ἀλλ’ ἐπὶ μακρότερον πρόϊμεν ταῖς ἐλπίσι, καὶ πρὸς ἐτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν. 3. Ἄ μὲν οὖν ἂν συντελῇ πρὸς τοῦτον ἡμῖν, ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν παντὶ σθένει χρῆναί φαμεν, τὰ δ’ οὐκ ἐξικνούμενα πρὸς ἐκεῖνον ὡς οὐδενὸς ἄξια παρορᾶν. 4. Τίς δὴ οὖν οὗτος ὁ βίος καὶ ὅπη καὶ ὅπως αὐτὸν βιωσόμεθα, μακρότερον μὲν ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι, μειζόνων δὲ ἢ καθ’ ὑμᾶς ἀκροατῶν ἀκοῦσαι. 5. Τοσοῦτόν γε μὴν εἰπὼν ἱκανῶς ἂν ἴσως ὑμῖν ἐνδειξαίμην ὅτι πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀφ’ οὗ γεγόνασιν ἄνθρωποι τῷ λόγῳ τις συλλαβὼν καὶ εἰς ἓν ἀθροίσας εὐδαιμονίαν οὐδὲ πολλοστῷ μέρει τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων εὐρήσει παρισουμένην, ἀλλὰ πλεῖον τοῦ ἐν ἐκείνοις ἐλαχίστου τὰ σύμπαντα τῶν τῇδε καλῶν κατὰ τὴν ἀξίαν ἀφεστηκότα ἢ καθ’ ὅσον σκιά καὶ ὄναρ τῶν ἀληθῶν ἀπολείπεται. 6.

nem a força do corpo, nem a beleza, nem a grandiosidade, nem as honras de todos os homens, nem a própria realeza, nem aquilo que se possa dizer das realidades humanas; e não olhamos para aqueles que têm estas coisas, mas vamos mais longe nas nossas esperanças, tudo fazendo com vista à preparação de uma outra vida¹. 3. Com efeito, dizemos que se deve amar e perseguir, com todo o vigor, tudo aquilo que nos pode fazer alcançar essa outra vida, considerando as realidades que a não visam como dignas de coisa nenhuma. 4. Por um lado, é demasiado demorado, tendo em conta o meu intuito presente, compreender o que é esta vida, onde e como a viveremos; e, por outro lado, requer ouvintes com mais maturidade do que vós. 5. Com aquilo que disse poderei, por minha parte, mostrar-vos suficientemente que, desde que há humanidade, toda a bem-aventurança, mesmo que pensemos nela no seu conjunto e a reunamos toda, não será compa-

¹ Cf. Mt 6, 33.

Μᾶλλον δέ, ἴν' οἰκειοτέρῳ χρήσωμαι τῷ παραδείγματι, ὅσῳ ψυχὴ τοῖς πᾶσι τιμιωτέρα σώματος, τοσούτῳ καὶ τῶν βίων ἐκατέρων ἐστὶ τὸ διάφορον.

7. Εἰς δὴ τοῦτον ἄγουσι μὲν Ἱεροὶ Λόγοι, δι' ἀπορρήτων ἡμᾶς ἐκπαιδεύοντες. Ἔως γε μὴν ὑπὸ τῆς ἡλικίας ἐπακούειν τοῦ βάθους τῆς διανοίας αὐτῶν οὐχ οἷόν τε, ἐν ἑτέροις οὐ πάντα διεστηκόσιν, ὥσπερ ἐν σκιαῖς τισι καὶ κατόπτροις, τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι τέως προγυμναζόμεθα, τοὺς ἐν τοῖς τακτικοῖς τὰς μελέτας ποιουμένους μιμούμενοι· οἱ γε, ἐν χειρονομίαις καὶ ὀρχήσεσι τὴν ἐμπειρίαν κτησάμενοι, ἐπὶ τῶν ἀγώνων τοῦ ἐκ τῆς παιδείας ἀπολαύουσι κέρδους. 8. Καὶ ἡμῶν δὴ

rável a uma ínfima parte daqueles bens da outra vida; com efeito, todo o conjunto de bens deste mundo, no que toca ao valor, distancia-se tanto mais do menor daqueles bens, quanto mais a sombra e o sonho se afastam da realidade; 6. ou melhor, para me servir de um exemplo mais adequado, quanto a alma é em tudo mais valiosa do que o corpo, tal é a diferença entre cada uma dessas vidas.

7. A tal vida nos conduzem as Sagradas Escrituras, que nos ensinam o inefável. Na medida em que, pela sua antiguidade, não é possível perscrutar toda a profundidade do seu sentido, é noutros escritos não totalmente distintos, como em sombras e em espelhos, que nos exercitamos com os olhos da alma, imitando os que se ocupam dos exercícios militares. Estes, tendo adquirido experiência nos gestos e nos saltos, tiram vantagem do seu treino ao chegar à altura dos combates. 8. De igual modo, devemos

οὖν ἀγῶνα προκεῖσθαι πάντων ἀγώνων μέγιστον νομίζειν χρεών, ὑπὲρ οὗ πάντα ποιητέον ἡμῖν καὶ πονητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευήν, καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι. 9. Ὡσπερ οὖν οἱ δευσοποιοί, παρασκευάσαντες πρότερον θεραπείαις τισὶν ὅτι ποτ' ἂν ἦ τὸ δεξιόμενον τὴν βαφήν, οὕτω τὸ ἄνθος ἐπάγουσιν, ἂν τε ἀλουργόν, ἂν τέ τι ἕτερον ἦ· τὸν αὐτὸν δὲ καὶ ἡμεῖς τρόπον, εἰ μέλλοι ἀνέκπλυτος ἡμῖν ἢ τοῦ καλοῦ παραμένειν δόξα, τοῖς ἔξω δὲ τούτοις προτελεσθέντες, τηνικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπακουσόμεθα παιδευμάτων. 10. καὶ οἷον ἐν ὕδατι τὸν ἥλιον ὁρᾶν ἐθισθέντες οὕτως αὐτῷ προσβαλοῦμεν τῷ φωτὶ τὰς ὄψεις.

pensar que está diante de nós o maior de todos os combates²; em favor dele há que fazer tudo e, com vista à sua preparação, há que trabalhar arduamente, até onde a nossa força o permitir; e de poetas, de contadores de histórias, de ora-dores e de todos os homens devemos tornar-nos interlocutores, de tal modo que possa advir algum benefício para o cuidado das nossas almas. 9. Tal como os tintureiros preparam primeiro, nas suas soluções, aquilo que receberá a tinta, e assim aplicam a cor, que pode ser púrpura ou qualquer outra; da mesma maneira, se a noção de bem é para nós indelével, também nós, depois de termos sido iniciados nos mistérios profanos³, escutaremos os ensinamentos sagrados e inefáveis. 10. E nós que estamos habituados a ver o sol na água lançaremos os olhos para a própria luz⁴.

² Cf. Heb 12, 1: δι' ὑπομονῆς τρέχουμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα — «corramos com perseverança a prova que nos é proposta» (BÍBLIA SAGRADA, Difusora Bíblica, 1986).

³ O paganismo conhecia vários mistérios dedicados a diversas divindades.

⁴ Cf. Pl. R. 516b.

III.

1. Εἰ μὲν οὖν ἔστι τις οἰκειότης πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις, προὔργου ἂν ἡμῖν αὐτῶν ἡ γνῶσις γένοιτο· εἰ δὲ μή, ἀλλὰ τό γε παράλληλα θέντας καταμαθεῖν τὸ διάφορον οὐ μικρὸν εἰς βεβαίωσιν τοῦ βελτίονος. 2. Τίνι μέντοι καὶ παρεικάσας τῶν παιδεύσεων ἐκατέραν, τῆς εἰκόνος ἂν τύχοις; Ἦπου καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἀρετὴ τῷ καρπῷ βρύειν ὠραίῳ, φέρει δὲ τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα· οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρί γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλησθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα. 3. Λέγεται τοίνυν καὶ Μωϋσῆς ἐκεῖνος ὁ πάνυ, οὗ μέγιστόν ἐστιν ἐπὶ σοφίᾳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ὄνομα, τοῖς Αἰγυπτίων μαθήμασιν ἐγγυμνασάμενος τὴν

III.

1. Se há alguma afinidade entre as duas doutrinas, conhecê-las ser-nos-á útil; se não há, o facto de, ao estabelecermos o paralelo, reconhecermos a diferença não será de somenos para a confirmação do melhor. 2. A que coisa, porém, compararão estes dois ensinamentos, para se poder obter uma imagem? Na verdade, tal como é virtude própria de uma árvore cobrir-se de frutos na estação certa, com o adorno das folhas que se agitam em volta dos ramos; assim também a verdade é o fruto essencial para a alma; e não é desaprazível que ela se revista da sabedoria profana⁵, tal como as folhas que dão resguardo e boa aparência ao fruto temporário. 3. Diz-se também que o tão ilustre Moisés, cuja reputação em sabedoria era a maior entre todos os homens, exercitou o pensamento nos saberes dos Egí-
p-
t-
o-
s

⁵ Optámos por traduzir o termo θύραθεν não por “forasteiro”, porventura o sentido mais literal, mas por “profano”; com efeito, no contexto literário a partir do qual escreve Basílio, a sabedoria dita forasteira é-o em relação à sabedoria cristã (sagrada), sendo por isso admissível designá-la como profana. Cf. LAMPE, G., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, 658.

διάνοιαν, οὕτω προσελθεῖν τῇ θεωρίᾳ
Τοῦ ὄντος. 4. Παραπλησίως δὲ τούτῳ,
κὰν τοῖς κάτω χρόνοις, τὸν σοφὸν Δανιὴλ
ἐπὶ Βαβυλῶνός φασι τὴν Χαλδαίων
σοφίαν καταμαθόντα, τότε τῶν θείων
ἄψασθαι παιδευμάτων.

IV.

1. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς
μαθήματα τὰ ἔξωθεν δὴ ταῦτα ἱκανῶς
εἴρηται· ὅπως γε μὴν αὐτῶν μεθεκτέον
ὑμῖν ἐξῆς ἂν εἴη λέγειν. 2. Πρῶτον μὲν
οὖν τοῖς παρὰ τῶν ποιητῶν, ἵν' ἐντεῦθεν
ἄρξωμαι, ἐπεὶ παντοδαποὶ τινὲς εἰσι κατὰ
τοὺς λόγους, μὴ πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν
τὸν νοῦν, ἀλλ' ὅταν μὲν τὰς τῶν ἀγαθῶν
ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους ὑμῖν διεξιῶσιν,
ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν, καὶ ὅτι μάλιστα
πειρᾶσθαι τοιούτους εἶναι, ὅταν δὲ ἐπὶ
μοχθηροῦς ἀνδρας ἔλθωσι τῇ μιμήσει,
ταῦτα δεῖ φεύγειν ἐπιφρασσομένους τὰ

cios⁶ e assim se aproximou da contem-
plação do ser. 4. E diz-se também, em-
bora em tempos posteriores, que, na Ba-
bilónia, o sábio Daniel se instruiu na sa-
bedoria dos Caldeus, e que só depois se
dedicou aos ensinamentos divinos.

IV.

1. Mas que estes saberes profanos⁷ não
são inúteis às almas, isso já foi sufi-
cientemente dito; poderá dizer-se em se-
guida que parte deles vós deveis aprovei-
tar. 2. Em primeiro lugar, para começar
por aí, não se pode dar indistintamente a
mesma atenção a todos os escritos dos
poetas, uma vez que, segundo a lingua-
gem, eles são de vários tipos. Quando vos
apresentarem as acções e as palavras dos
homens bons, convém amá-los zelosa-
mente e fazer os esforços possíveis para
ser como eles; quando retratarem os ho-

⁶ Agostinho de Hipona refere-se a este passo em *De doctrina christiana*. Cf. *Aug. Doctr. chr.* 2. 41. 61: «Quod prior ipse fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum» — «E o que executara, em primeiro lugar, o fidelíssimo servo de Deus, Moisés, a respeito do qual se escreveu que era conhecedor de toda a sabedoria dos Egípcios».

⁷ Pela mesma razão expressa na nota 5, o termo ἔξωθεν foi também traduzido por “profano”. Cf. LAMPE, G., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, 503.

ὅτα οὐχ ἦττον ἢ τὸν Ὀδυσσεά φασιν
ἐκεῖνοι τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. 3. Ἡ γὰρ
πρὸς τοὺς φαύλους τῶν λόγων συνήθεια
ὁδός τις ἐστὶν ἐπὶ τὰ πράγματα. Διὸ δὴ
πάσῃ φυλακῇ τὴν ψυχὴν τηρητέον, μὴ
διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς
παραδεξάμενοί τι λάθωμεν τῶν
χειρόνων, ὥσπερ οἱ τὰ δηλητήρια μετὰ
τοῦ μέλιτος προσιέμενοι. 4. Οὐ τοίνυν
ἐπαινεσόμεθα τοὺς ποιητάς, οὐ
λοιδορουμένους, οὐ σκώποντας, οὐκ
ἐρῶντας ἢ μεθύοντας μιμουμένους, οὐχ
ὅταν τραπέζῃ πληθούσῃ καὶ ᾠδαῖς
ἀνειμέναις τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζονται.
5. Πάντων δὲ ἥκιστα περὶ θεῶν τι
διαλεγόμενοις προσέξομεν, καὶ μάλιστα
ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξίωσι
καὶ τούτων οὐδ' ὁμονοούντων. Ἀδελφὸς
γὰρ δὴ παρ' ἐκείνοις διαστασιάζει πρὸς
ἀδελφόν, καὶ γονεὺς πρὸς παῖδας, καὶ
τούτοις αὖθις πρὸς τοὺς τεκόντας
πόλεμός ἐστὶν ἀκήρυκτος. 6. Μοιχείας
δὲ θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ μίξεις

mens perversos, há que evitar o seu
exemplo, tapando os ouvidos, tal como
Ulisses, segundo dizem os poetas, ao ou-
vir o canto das sereias⁸. 3. Na verdade, a
habituação às palavras dos homens vis é
um caminho em direcção aos seus ac-
tos. Por isso, devemos guardar a alma com
toda a vigilância, não vá acontecer que,
ao acolhermos o prazer das palavras, nos
passe despercebido algo de pior, tal como
aqueles que, com o mel, tomam o
veneno. 4. Não elogiaremos em tudo os
poetas; não o faremos quando injuriam,
quando troçam, quando retratam os apai-
xonados e os embriagados, nem quando
confinam a bem-aventurança a uma mesa
repleta e a canções licenciosas. 5. Entre
todos, menos atenção daremos aos que
discorrem sobre os deuses, sobretudo
sempre que os apresentarem como sendo
muitos e em desacordo uns com os
outros. Nos seus escritos, o irmão entra
em dissensão contra o irmão, o pai,

⁸ Cf. Hom. *Od.* 12. 47-49: ἀλλὰ παρὲξ ἐλάαν, ἐπὶ δ' οὐατ' ἀλεῖναι ἐταίρων κηρὸν δευήσας μελιηδέα, μή τις ἀκούσῃ τῶν ἄλλων — «Prossegue caminho, pondo nos ouvidos dos companheiros cera doce, para que nenhum deles as [as Sereias] oiça» (trad. Lourenço, 200). A este propósito, ver o já citado estudo RAHNER, H., *Miti greci nell'interpretazioni cristiana*, 383-402.

ἀναφανδόν, καὶ ταύτας γε μάλιστα τοῦ
κορυφαίου πάντων καὶ ὑπάτου Διός, ὥς
αὐτοὶ λέγουσιν, ἃ κἂν περὶ βοσκημάτων
τις λέγων ἐρυθριάσειε, τοῖς ἐπὶ σκηνῆς
καταλείψομεν. Ταῦτά δὴ ταῦτα λέγειν
καὶ περὶ συγγραφέων ἔχω, καὶ μάλισθ’
ὅταν ψυχαγωγίας ἔνεκα τῶν ἀκουόντων
λογοποιῶσι. 7. Καὶ ῥητόρων δὲ τὴν περὶ
τὸ ψεύδεσθαι τέχνην οὐ μιμησόμεθα.
Οὔτε γὰρ ἐν δικαστηρίοις, οὔτ’ ἐν ταῖς
ἄλλαις πράξεσιν ἐπιτήδειον ἡμῖν τὸ
ψεῦδος, τοῖς τὴν ὀρθὴν ὁδὸν καὶ ἀληθῆ
προελομένοις τοῦ βίου, οἷς τὸ μὴ
δικάζεσθαι νόμῳ προστεταγμένον ἐστίν.
Ἀλλ’ ἐκεῖνα αὐτῶν μᾶλλον ἀποδεξόμεθα,
ἐν οἷς ἀρετὴν ἐπήνεσαν, ἢ πονηρίαν
διέβαλον. 8. Ὡς γὰρ τῶν ἀνθέων τοῖς
μὲν λοιποῖς ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χρώας
ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις, ταῖς μελίτταις δ’ ἄρα
καὶ μέλι λαμβάνειν ἀπ’ αὐτῶν ὑπάρχει,
οὕτω δὴ κἀνταῦθα τοῖς μὴ τὸ ἡδὺ καὶ
ἐπίχαρι μόνον τῶν τοιούτων λόγων
διώκουσιν ἔστι τινὰ καὶ ὠφέλειαν ἀπ’
αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν ἀποθέσθαι. 9.
Κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν

contra os filhos, e estes, por sua vez,
fazem guerra inesperada àqueles que os
geraram. 6. Deixaremos para os actores
as histórias de adultério dos deuses, dos
seus amores e das suas declaradas uniões
carnais, sobretudo as de Zeus, o deus su-
premo, chefe de todos, como eles pró-
prios dizem, coisas estas que, mesmo que
alguém as dissesse dos animais, fariam
corar. Posso dizer isto mesmo também
sobre os prosadores, sobretudo quando
inventam histórias para influenciar as al-
mas dos que os ouvem. 7. Quanto aos
oradores, não imitaremos a sua arte de
enganar. Quer nos tribunais, quer em
qualquer outra actividade, a mentira não
nos serve, a nós que escolhemos na vida
o caminho recto e a verdade e a quem
está estabelecido não ser julgado. Mas
deles acolheremos mais aqueles passos
em que elogiaram as virtudes do que
aqueles em que aviltaram os vícios. 8.
Assim como, para os demais seres vivos,
a fruição das flores tem apenas que ver
com o perfume e com a cor; muito

εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῖν μεθεκτέον. Ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασι τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι, τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφῆκαν· ἡμεῖς τε, ἣν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. 10. Καὶ καθάπερ τῆς ῥοδωνιάς τοῦ ἄνθους δρεψάμενοι τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπωσάμενοι, τὸ βλαβερὸν φυλαξώμεθα. 11. Εὐθὺς οὖν ἐξ ἀρχῆς ἐπισκοπεῖν ἕκαστον τῶν μαθημάτων, καὶ συναρμόζειν τῷ τέλει προσῆκε, κατὰ τὴν Δωρικὴν παροιμίαν, τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον ἄγοντας.

embora para as abelhas seja também possível tirar daquelas mel; do mesmo modo, é possível que os que não procuraram apenas o agradável e o aprazível⁹ das palavras, consigam extrair algum benefício para a alma. 9. Devemos tirar partido destes textos, de acordo, em tudo, com a imagem das abelhas¹⁰. Estas não se aproximam de todas as flores, nem tentam levar a totalidade daquelas em que poisam; mas, tomando quanto das flores serve para o seu trabalho¹¹, não se importam com o resto. E nós, se formos sensatos, tomando destes textos quanto se adapta a nós e é conforme à verdade, passaremos adiante o que resta. 10. E tal como evitamos os espinhos ao colher as flores dos roseirais; assim também nos preservaremos do que é prejudicial, ao colher de tais textos apenas o que é útil.

11. Para começar, convém observar cada

⁹ Nota-se neste período um paralelismo literário, que ao substantivo εὐωδία (perfume) faz corresponder o adjetivo ἡδύς (agradável), e ao substantivo χροιὰ (cor) faz corresponder o adjetivo ἐπίχαρις (aprazível). Verificamos que os substantivos surgem no texto quando introduzidos pela forma verbal ὑπάρχει construída com infinitivo. Quando aos adjektivos, temos a variante εστί também com infinitivo.

¹⁰ A imagem das abelhas surge frequentemente entre os Padres. Cf. GARGANO, I., "L'immagine dell'ape laboriosa", 266-282.

¹¹ Quando se refere o seu trabalho quer-se aludir à elaboração do mel, no sentido da metáfora anteriormente referida.

um dos saberes e adaptá-los à finalidade, levan-do, como diz o provérbio dórico, a pedra para junto do cabo¹².

V.

1. Καὶ ἐπειδὴ περ δι' ἀρετῆς ἐπὶ τὸν βίον ἡμῖν καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιηταῖς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῶ δὲ ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὕμνηται, τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον. 2. Οὐ μικρὸν γὰρ τὸ ὄφελος, οἰκειότητά τινα καὶ συνήθειαν ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς τῆς ἀρετῆς ἐγγενέσθαι· ἐπεὶ περ ἀμετάστατα πέφυκεν εἶναι τὰ τῶν τοιούτων μαθήματα, δι' ἀπαλότητα τῶν ψυχῶν εἰς βάθος ἐνσημαινόμενα. 3. Ἡ τί ποτε ἄλλο διανοηθέντα τὸν Ἡσίοδον ὑπολάβωμεν ταυτὶ ποιῆσαι τὰ ἔπη ἃ πάντες ἄδουσιν, ἢ οὐχὶ προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ' ἀρετήν; Ὅτι τραχεῖα μὲν πρῶτον καὶ δύσβατος

V.

1. E, posto que é pela virtude que devemos entrar na vida que é nossa e, por outro lado, porque foi para a celebrar que escreveram poetas e prosadores e ainda filósofos, devemos, sobretudo, dar atenção a tais escritos. 2. Não é pequena vantagem que nasça na alma dos jovens alguma afinidade e habituação à virtude, visto que saberes de tal género permanecem imutáveis por natureza, e entram-se profundamente nas almas dos que são cândidos. 3. Que outra coisa podemos assumir que Hesíodo tivesse em mente, ao compor esses versos que todos cantam, senão exortar os jovens à virtude? «Escarpado no princípio, difícil de atravessar, repleto de muitos suores e

¹² Basílio é o único que atribui explicitamente proveniência dórica a este provérbio. Gregório de Nazianzo faz a mesma atribuição, ainda que indirectamente, uma vez que o cita em dórico: τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρταν ἄγων (Gr. Naz. Ep. 38). De João Crisóstomo temos uma referência ao provérbio, em ático, em que não é atribuída qualquer proveniência: Σκόπει πῶς πάλιν ἐνταῦθα πρὸς τὴν σπάρτην τὸν λίθον ἄγει (Chrys. Hom 35 in I Cor).

καὶ ἰδρῶτος συγχοῦ καὶ πόνου πλήρης ἡ
πρὸς ἀρετὴν φέρουσα καὶ ἀνάντης ὁδός.

4. Διόπερ οὐ παντὸς οὔτε προσβῆναι
αὐτῇ διὰ τὸ ὄρθιον, οὔτε προσβάντα
ῥαδίως ἐπὶ τὸ ἄκρον ἐλθεῖν. Ἄνω δὲ
γενομένῳ ὁρᾶν ὑπάρχει ὥς μὲν λεία τε
καὶ καλή, ὥς δὲ ῥαδία τε καὶ εὐπορος,
καὶ τῆς ἐτέρας ἡδίων τῆς ἐπὶ τὴν κακίαν
ἀγούσης, ἣν ἀθρόον εἶναι λαβεῖν ἐκ τοῦ
σύνεγγυς ὁ αὐτὸς οὗτος ποιητῆς ἔφησεν.
5. Ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ οὐδὲν ἕτερον ἢ
προτρέπων ἡμᾶς ἐπ’ ἀρετὴν, καὶ
προκαλούμενος ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι,
ταῦτα διελθεῖν καὶ ὥστε μὴ
καταμαλακισθέντας πρὸς τοὺς πόνους
προαποστῆναι τοῦ τέλους. 6. Καὶ μέντοι,
καὶ εἴ τις ἕτερος ἐοικότα τούτοις τὴν
ἀρετὴν ὑμνησεν, ὥς εἰς ταὐτὸν ἡμῖν
φέροντας τοὺς λόγους ἀποδεχόμεθα.

de árduos trabalhos é o caminho íngreme
que sobe até à virtude»¹³. 4. Por isso,
por causa da sua inclinação, nem todos
são capazes de o subir nem de, mesmo
subindo, chegar facilmente ao cume.
Porém, quem está já no topo pode ver
como ele é plano e belo, como é fácil e
transponível, e como é mais agradável
que o caminho que leva ao vício, cami-
nho que a multidão pode escolher, dada a
sua acessibilidade, como dissera este
mesmo poeta. 5. A mim parece-me que
ele não expôs isto com nenhuma outra
finalidade que não a de nos exortar à
virtude e de nos incentivar, a todos, a
sermos bons, de tal forma que não
esmoreçamos diante dos trabalhos
árduos, desistindo antes do fim. 6. E
naturalmente, se um outro poeta tivesse
celebrado a virtude de forma semelhante,

¹³ Trata-se de uma paráfrase de Hes. *Op.* 289-291: τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν καὶ / τρηχὺς τὸ πρῶτον — «Mas diante do Mérito colocaram o suor os deuses / imortais; longa e íngreme é a senda que leva até ele / árdua no início» (trad. Ferreira, 103-104), que terá ecos em Pl. *R.* 364d: τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / καὶ τινα ὁδὸν μακράν τε καὶ τραχεῖαν καὶ ἀνάντη — «Mas ante a virtude puseram os deuses o suor / e um caminho longo escarpado e íngreme» (trad. Rocha Pereira, 64); e em X. *Mem.* 2. 1. 20: τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον — «Agora, anteposto ao mérito, colocaram os deuses imortais o suor; / longo e escarpado é o caminho até ele, / e áspero, no início» (trad. Pinheiro, 121). A metáfora da porta estreita usada por Jesus em Mt 7, 13 toca a mesma problemática.

assim havíamos de acolher as suas palavras, uma vez que elas procuram o mesmo fim que nós.

7. Ὡς δ' ἐγὼ τινος ἤκουσα δεινοῦ
καταμαθεῖν ἀνδρὸς ποιητοῦ διάνοιαν,
πᾶσα μὲν ἡ ποίησις τῷ Ὀμήρῳ ἀρετῆς
ἐστὶν ἔπαινος, καὶ πάντα αὐτῷ πρὸς
τοῦτο φέρει, ὃ τι μὴ πάρεργον· οὐχ
ἥκιστα δὲ ἐν οἷς τὸν στρατηγὸν τῶν
Κεφαλλήνων πεποίηκε, γυμνὸν ἐκ τοῦ
ναυαγίου περισωθέντα, πρῶτον μὲν
αἰδέσθαι τὴν βασιλίδα φανέντα μόνον,
τοσοῦτου δεῖν αἰσχύνῃν ὀφλῆσαι γυμνὸν
ὀφθέντα, ἐπειδὴ περ αὐτὸν ἀρετῇ ἀντὶ
ἱματίων κεκοσμημένον ἐποίησε· 8.
ἔπειτα μέντοι καὶ τοῖς λοιποῖς Φαίαξι
τοσοῦτου ἄξιον νομισθῆναι ὥστε
ἀφέντας τὴν τρυφὴν ἧ συνέζων, ἐκεῖνον
ἀποβλέπειν καὶ ζηλοῦν ἅπαντας, καὶ

7. Como eu próprio ouvi de um ho-
mem com talento para interpretar o pen-
samento do poeta, toda a poesia é, para
Homero, um elogio da virtude e, para ele,
tudo o que não é acessório leva a este
fim; por exemplo, nos seus versos repre-
sentou o chefe dos Cefalenes quando este
foi resgatado nu do naufrágio: surgindo
sozinho, a princesa sentiu por ele respei-
to, pois estava bem longe de ser culpado
de despudor, apesar de ter sido visto nu
— é que Homero o representou adornado
de virtude no lugar das vestes¹⁴. 8. Em
seguida, foi tão estimado pelos demais
Feaces¹⁵ que eles abandonaram a copio-
sidade em que viviam, olhando todos ze-

¹⁴ Trata-se de Ulisses, chefe dos Cefalenes, numa referência a Hom. *Od.* 6. 110-197, passo em que Nausícaa, filha do rei Alcínoo dos Feaces, é surpreendida por Ulisses, logo após o seu naufrágio, e, ao contrário das donzelas que a acompanhavam, não foge, estacando diante dele, levando-o para a cidade, oferecendo-lhe roupa, e dando-o a conhecer a seu pai.

¹⁵ Recebido com grande luxo pelo rei dos Feaces (cf. Hom. *Od.* 7. 76-107), Ulisses conta a Alcínoo as suas peripécias desde o fim da guerra de Tróia. A sua astúcia e demais qualidades virtuosas geraram, como seria de esperar, grande admiração entre os Faeces. A este propósito cf. Hom. *Od.* 13. 1-2.47-48: Ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ, / κληθμῶ δ' ἔσχοντο κατὰ μέγαρα σκιάοντα (...) ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπήνεον ἡδ' ἐκέλευον / πεμπέμεναι τὸν ξεῖνον, ἐπεὶ κατὰ μοῖραν ἔειπε — «Assim falou, e todos ficaram em silêncio, / como que enfeitiçados no palácio cheio de sombras (...) Assim falou; e todos louvaram o estrangeiro e quiseram / pô-lo no seu caminho, porque tão bem doseara as palavras» (trad. Lourenço, 213-214).

μηδένα Φαιάκων ἐν τῷ τότε εἶναι ἄλλο τι
 ἂν εὖξασθαι μᾶλλον ἢ Ὀδυσσέα
 γενέσθαι, καὶ ταῦτα ἐκ ναυαγίου
 περισωθέντα. 9. Ἐν τούτοις γὰρ ἔλεγεν
 ὁ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας ἐξηγητῆς
 μονονουχὶ βοῶντα λέγειν τὸν Ὅμηρον
 ὅτι· Ἀρετῆς ὑμῖν ἐπιμελητέον, βοῶντα
 λέγειν τὸν Ὅμηρον ὅτι· Ἀρετῆς ὑμῖν
 ἐπιμελητέον, ὃ ἄνθρωποι, ἢ καὶ
 ναυαγήσαντι συνεκνήχεται καὶ ἐπὶ τῆς
 χέρσου γενόμενον γυμνὸν τιμιώτερον
 ἀποδείξει τῶν εὐδαιμόνων Φαιάκων.
 10. Καὶ γὰρ οὕτως ἔχει. Τὰ μὲν ἄλλα τῶν
 κτημάτων οὐ μᾶλλον τῶν ἐχόντων ἢ καὶ
 οὐτινοσοῦν τῶν ἐπιτυχόντων ἐστίν,
 ὥσπερ ἐν παιδιᾷ κύβων τῇδε κάκεισε
 μεταβαλλόμενα· μόνη δὲ κτημάτων ἡ
 ἀρετὴ ἀναφαίρετον, καὶ ζῶντι καὶ
 τελευτήσαντι παραμένουσα. 11. Ὅθεν
 δὴ καὶ Σόλων μοι δοκεῖ πρὸς τοὺς
 εὐπόρους εἰπεῖν τό·

Ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
 τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον· ἐπεὶ τὸ μὲν
 ἔμπεδον αἰεὶ,

losamente para ele; e, naquele momento,
 não houve nenhum dos Feaces que
 desejasse ser outro que não Ulisses,
 Ulisses que fora resgatado do naufrágio.
 9. Nesses versos, referia o tal intérprete
 do pensamento do poeta, Homero, quase
 gritando, dizia: «Ó homens, deveis cuidar
 daquela virtude que se salva a nado junta-
 mente com aquele que naufragou e, uma
 vez estando este em terra seca, mostrará,
 apesar de estar nu, que é mais honrado do
 que os bem-aventurados Feaces». 10. E
 assim é. Os outros bens não são dos que
 os possuem mas de quem os encontre por
 acaso. Assim é também no jogo de dados,
 em que estes são lançados ora aqui, ora
 ali. Entre os bens, somente a virtude é
 inalienável e permanece na vida de quem
 morre. 11. É por isso, parece-me, que
 Sólon dizia dos ricos o seguinte:

Nós não trocaremos com eles
 a virtude pela riqueza, porque, enquanto
 aquela permanece inabalável para sempre,

χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

os bens são umas vezes de um homem,
outras vezes de outro¹⁶.

12. Παραπλήσια δὲ τούτοις καὶ τὰ
Θεόγνιδος, ἐν οἷς φησι τὸν θεόν, ὄντινα
δὴ καὶ φησι, τοῖς ἀνθρώποις τὸ τάλαντον
ἐπιρρέπειν ἄλλοτε ἄλλως, «ἄλλοτε μὲν
πλουτεῖν, ἄλλοτε δὲ μηδὲν ἔχειν».

12. Com uma ideia semelhante a esta,
Teógnis diz nos seus versos que deus,
seja qual for o deus de que fala, inclina a
balança para os homens umas vezes para
um lado, outras vezes para outro: «umas
vezes eles são ricos, outras vezes nada
têm»¹⁷.

13. Καὶ μὴν καὶ ὁ Κεῖός σοφιστῆς που
τῶν ἑαυτοῦ συγγραμμάτων ἀδελφὰ
τούτοις εἰς ἀρετὴν καὶ κακίαν
ἐφιλοσόφησεν· ὃ δὴ καὶ αὐτῷ τὴν
διάνοιαν προσεκτέον· οὐ γὰρ ἀπόβλητος
ὁ ἀνὴρ. 14. Ἔχει δὲ οὕτω πως ὁ λόγος
αὐτῷ, ὅσα ἐγὼ τοῦ ἀνδρὸς τῆς διανοίας
μέμνημαι, ἐπεὶ τά γε ῥήματα οὐκ
ἐπίσταμαι, πλὴν γε δὴ ὅτι ἀπλῶς οὕτως
εἶρηκεν ἄνευ μέτρου· ὅτι νέω ὄντι τῷ
Ἡρακλεῖ κομιδῇ, καὶ σχεδὸν ταύτην
ἄγοντι τὴν ἡλικίαν, ἣν καὶ ὑμεῖς νῦν,

13. E também o sofista de Ceos¹⁸,
algures nos seus escritos, filosofou de
maneira semelhante quanto à virtude e ao
vício; e a ele e ao pensamento dele deve-
mos dar atenção, pois não é homem de se
desprestigiar. 14. Eis então as suas pala-
vras, tanto quanto eu estou recordado do
pensamento deste homem, uma vez que
não conheço exactamente aquilo que ele
disse, excepto que o dissera em simples
prosa: sendo Héracles muito jovem, e
quase nessa idade que vós tendes agora,

¹⁶ Cf. Sol. Fr. 15.

¹⁷ Thgn. 1. 157.

¹⁸ Trata-se de Pródico (e algumas lições da tradição manuscrita da presente obra incluem Πρόδικος), como o ponto final deste capítulo confirma. Cf. BOULENGER, F., ed., *Saint Basile. Aux jeunes gens*, 66. Segundo este autor, Pródico de Ceos viveu no séc. V a.C., e teve por alunos Eurípides e Xenofonte. O mito de Héracles hesitante entre a Virtude e o Vício encontra-se numa obra hoje perdida, tendo chegado até nós por intermédio de Xenofonte (cf. X. Mem. 2. 1. 21).

βουλευομένων ποτέραν τράπηται τῶν
ὁδῶν, τὴν διὰ τῶν πόνων ἄγουσαν πρὸς
ἀρετὴν, ἢ τὴν ῥάστην, προσελθεῖν δύο
γυναῖκας, ταύτας δὲ εἶναι Ἀρετὴν καὶ
Κακίαν. 15. Εὐθὺς μὲν οὖν καὶ
σιωπώσας ἐμφαίνειν ἀπὸ τοῦ σχήματος
τὸ διάφορον. Εἶναι γὰρ τὴν μὲν ὑπὸ
κομμωτικῆς διεσκευασμένην εἰς κάλλος,
καὶ ὑπὸ τρυφῆς διαρρεῖν, καὶ πάντα
ἔσμον ἡδονῆς ἐξηρητημένην ἄγειν· ταῦτά
τε οὖν δεικνύναι, καὶ ἔτι πλείω τούτων
ὑπισχνουμένην, ἔλκειν ἐπιχειρεῖν τὸν
Ἡρακλέα πρὸς ἑαυτήν· 16. τὴν δ'
ἐτέραν κατεσκληκέναι, καὶ αὐχμεῖν, καὶ
σύντονον βλέπειν, καὶ λέγειν τοιαῦτα
ἕτερα· ὑπισχνεῖσθαι γὰρ οὐδὲν
ἀνειμένον, οὐδὲ ἡδύ, ἀλλ' ἰδρῶτας
μυρίους καὶ πόνους καὶ κινδύνους, διὰ
πάσης ἡπείρου τε καὶ θαλάσσης, ἄθλον
δὲ τούτων εἶναι θεὸν γενέσθαι, ὥς ὁ
ἐκείνου λόγος· ἥπερ δὴ καὶ τελευτῶντα
τὸν Ἡρακλέα συνέπεσθαι.

quando decidia para qual dos dois cami-
nhos se haveria de voltar — aquele que
por meio de trabalhos árduos conduz à
virtude ou aquele que é fácil —, aproxi-
maram-se duas mulheres: a Virtude e o
Vício. 15. Embora mantendo o silêncio,
revelaram, logo de seguida, pelo seu
aspecto, as suas diferenças. Uma, com
adornos, estava apetrechada de forma a
ficar mais bela e desfilava com
languidez, e levava suspenso um tropel
de prazeres; mostrava tudo isto e,
prometendo ainda mais, tentava atrair
Héracles a si. 16. A outra, esquelética e
esquálida, olhava de forma penetrante e
dizia algo diferente: não prometia nada
de licencioso nem deleites, mas suores
incontáveis, trabalhos árduos e perigos,
pela terra e pelo mar; mas a recompensa
disto era tornar-se deus, segundo as
palavras de Pródico. Foi então que
Héracles a seguiu.

VI.

1. Καὶ σχεδὸν ἅπαντες ὧν δὴ καὶ λόγος τίς ἐστὶν ἐπὶ σοφία, ἢ μικρὸν ἢ μεῖζον εἰς δύναμιν ἕκαστος ἐν τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασιν ἀρετῆς ἔπαινον διεξῆλθον· οἷς πειστέον καὶ πειρατέον ἐπὶ τοῦ βίου δεικνύναι τοὺς λόγους. 2. Ὡς ὁ γε τὴν ἄχρι ῥημάτων παρὰ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφίαν ἔργῳ βεβαιῶν οἷος πέπνυται· τοὶ δὲ σκιαὶ ἄϊσσουσι.

3. Καί μοι δοκεῖ τὸ τοιοῦτον παραπλήσιον εἶναι ὥσπερ ἂν εἰ ζωγράφου θαυμαστόν τι οἷον κάλλος ἀνθρώπου μιμησαμένου, ὁ δὲ αὐτὸς εἴη τοιοῦτος ἐπὶ τῆς ἀληθείας οἷον ἐπὶ τῶν πινάκων ἐκεῖνος ἔδειξεν. 4. Ἐπεὶ τό γε λαμπρῶς μὲν ἐπαινέσαι τὴν ἀρετὴν εἰς τὸ μέσον, καὶ μακροὺς ὑπὲρ αὐτῆς ἀποτείνειν λόγους, ἰδίᾳ δὲ τὸ ἡδὺ πρὸ τῆς σωφροσύνης, καὶ τὸ πλεόν ἔχειν πρὸ τοῦ δικαίου τιμᾶν, εἰκέναι φαίην ἂν ἔγωγε

VI.

1. E quase todos os poetas que têm fama pela sua sabedoria, cada um com menor ou maior força, elogiaram a virtude nos seus escritos. Devemos escutá-los e também esforçar-nos para demonstrar na nossa vida tais palavras. 2. Porque aquele que pelos actos confirma a virtude que junto dos outros não passa de palavras

só esse é sábio; os outros esvoaçam como sombras¹⁹.

3. E parece-me que isto é como se um pintor retratasse um homem de tão admirável beleza, que fosse verdadeiramente tal qual o pintor o mostrara no quadro. 4. Elogiar a virtude de forma brilhante, em público, e discorrer demoradamente sobre ela, enquanto em privado se antepõe o prazer à temperança e as honrarias à justiça é, diria eu, assemelhar-se aos que, sobre o estrado, interpretam uma peça de teatro. Estes entram muitas vezes

¹⁹ Cf. Hom. *Od.* 10. 494-495: οἷφ πεπνῶσθαι· / τοὶ δὲ σκιαὶ ἄϊσσουσιν — «Só a ele (...) concedeu (...) o entendimento, / embora os outros lá esvoacem como sombras» (trad. Lourenço, 176).

τοῖς ἐπὶ σκηνῆς ὑποκρινομένοις τὰ δράματα· οἱ ὡς βασιλεῖς καὶ δυνάσται πολλάκις εἰσέρχονται, οὔτε βασιλεῖς ὄντες, οὔτε δυνάσται, οὐδὲ μὲν οὖν τυχὸν ἐλεύθεροι τὸ παράπαν. 5. Εἴτα μουσικὸς μὲν οὐκ ἂν ἐκὼν δέξαιτο ἀνάρμοστον αὐτῷ τὴν λύραν εἶναι, καὶ χοροῦ κορυφαῖος μὴ ὅτι μάλιστα συνάδοντα τὸν χορὸν ἔχειν· αὐτὸς δέ τις ἕκαστος διαστασιάσει πρὸς ἑαυτόν, καὶ οὐχὶ τοῖς λόγοις ὁμολογοῦντα τὸν βίον παρέξεται; 6. ἀλλ' «ἡ γλῶττα μὲν ὁμώμοκεν, ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος» κατ' Εὐριπίδην ἐρεῖ; καὶ τὸ δοκεῖν ἀγαθὸς πρὸ τοῦ εἶναι διώξεται; 7. Ἀλλ' οὗτός ἐστιν ὁ ἔσχατος τῆς ἀδικίας ὅρος, εἴ τι δεῖ Πλάτωνι πείθεσθαι, τὸ δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα.

VII.

1. Τοὺς μὲν οὖν τῶν λόγων οἱ τὰς τῶν καλῶν ἔχουσιν ὑποθήκας, οὕτως ἀποδεχόμεθα. Ἐπειδὴ δὲ καὶ πράξεις

em cena como reis e senhores, mas não são, na realidade, nem reis nem senhores, nem sequer porventura homens livres. 5. Com efeito, um músico não aceitará de bom grado ter a lira desafinada, nem o chefe de um coro aceitará que o seu coro não esteja o mais harmonizado possível. Entrará alguém em dissensão consigo mesmo e não manterá a sua vida em consonância com as suas palavras? 6. Dirá, como Eurípides, que «a língua jurou, mas o coração não jurou»²⁰?, e procurará parecer bom em vez de o ser? 7. Mas, o supra-sumo da injustiça é, se se pode dar crédito a Platão²¹, parecer justo sem o ser.

VII.

1. De entre os escritos, acolhemos desta maneira aqueles que contêm os preceitos do bem. Uma vez que as boas

²⁰ Cf. E. *Hipp.* 612.

²¹ Cf. Pl. *R.* 361a: ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα — «o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser» (trad. Rocha Pereira, 58-59).

σπουδαῖαι τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν ἢ μνήμης ἀκολουθία πρὸς ἡμᾶς διασώζονται, ἢ ποιητῶν ἢ συγγραφέων φυλαττόμεναι λόγοις, μηδὲ τῆς ἐντεῦθεν ὠφελείας ἀπολειπόμεθα. 2. Οἶον, ἐλοιδόρει τὸν Περικλέα τῶν ἐξ ἀγορᾶς τις ἀνθρώπων· ὁ δὲ οὐ προσεῖχε· καὶ εἰς πᾶσαν διήρκεσαν τὴν ἡμέραν, ὁ μὲν ἀφειδῶς πλύνων αὐτὸν τοῖς ὀνείδεσιν, ὁ δὲ οὐ μέλον αὐτῷ. 3. Εἴτα, ἐσπέρας ἤδη καὶ σκότους, ἀπαλλαττόμενον μόλις ὑπὸ φωτὶ παρέπεμψε Περικλῆς, ὅπως αὐτῷ μὴ διαφθαρεῖν τὸ πρὸς φιλοσοφίαν γυμνάσιον. 4. Πάλιν τις Εὐκλείδῃ τῷ Μεγαρόθεν παροξυνθεὶς θάνατον ἠπεύλησε καὶ ἐπώμοσεν· ὁ δὲ ἀντώμοσεν ἢ μὴν ἰλεώσασθαι αὐτὸν καὶ παύσειν χαλεπῶς πρὸς αὐτὸν ἔχοντα. 5. Πόσου ἄξιον τῶν τοιούτων τι παραδειγμάτων εἰσελθεῖν τὴν μνήμην, ἀνδρὸς ὑπὸ ὀργῆς ἤδη κατεχομένου; Τῇ τραγωδίᾳ γὰρ οὐ πιστεῦ ὑπὸ ὀργῆς ἤδη κατεχομένου; Τῇ τραγωδίᾳ γὰρ οὐ πιστευτέον «ἀπλῶς»

ações dos homens antigos nos são conservadas por uma tradição contínua, preservadas seja pelas palavras dos poetas seja pelas dos prosadores, não depreciemos os benefícios que delas possam provir. 2. Por exemplo, um dos homens da ágora injuriava Péricles; ele, porém, não lhe dava atenção. E isso durou todo o dia: o primeiro cobria prodigamente o segundo de insultos, e o segundo não fazia caso do primeiro. 3. Depois, já ao cair da noite, vindo a escuridão, Péricles acompanhou com um archote aquele homem que estava com dificuldade em se afastar, e fê-lo para não desperdiçar a possibilidade de se exercitar na filosofia²². 4. Do mesmo modo, um outro homem, enraivecido contra Euclides de Mégara, ameaçou-o de morte sob juramento; e em resposta este jurou que o aplacava e que faria cessar a má disposição que ele tinha contra si²³. 5. Quão valioso seria que exemplos como estes viessem à me-

²² Cf. Plu. *Per.* 5. 2.

²³ Cf. Plu. *De cohib. ira.* 462c. Discípulo de Sócrates, Euclides de Mégara terá vivido entre 435 e 355 a.C., tendo sido o fundador da Escola megárica, cuja corrente filosófica combinava as ideias dos socráticos com as dos eleatas.

λεγούση «ἐπ' ἐχθροὺς θυμὸς ὀπλίζει χέρα», ἀλλὰ μάλιστα μὲν μηδὲ διανίστασθαι πρὸς θυμὸν τὸ παράπαν, εἰ δὲ μὴ ῥάδιον τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ χαλινὸν αὐτῷ τὸν λογισμὸν ἐμβάλλοντας, μὴ ἔαν ἐκφέρεσθαι περαιτέρω.

6. Ἐπαναγάγωμεν δὲ τὸν λόγον αὖθις πρὸς τὰ τῶν σπουδαίων πράξεων παραδείγματα. Ἐτυπτε τις τὸν Σωφρονίσκου Σωκράτην εἰς αὐτὸ τὸ πρόσωπον ἐμπεσὼν ἀφειδῶς· ὁ δὲ οὐκ ἀντῆρεν, ἀλλὰ παρείχε τῷ παροινούντι τῆς ὀργῆς ἐμφορεῖσθαι, ὥστε ἐξοιδεῖν ἤδη καὶ ὑπουλον αὐτῷ τὸ πρόσωπον ὑπὸ τῶν πληγῶν εἶναι. 7. Ὡς δ' οὖν ἐπαύσατο τύπτων, ἄλλο μὲν οὐδὲν ὁ Σωκράτης ποιῆσαι, ἐπιγράψαι δὲ τῷ μετώπῳ λέγεται, ὥσπερ ἀνδριάντι τὸν δημιουργόν, ὁ δεῖνα ἐποίει· καὶ τοσοῦτον ἀμύνασθαι. Ταῦτα σχεδὸν εἰς ταὐτὸν τοῖς

mória, quando alguém se vê tomado pela cólera! Na verdade, não se deve dar crédito à tragédia, quando diz que «é simplesmente a disposição interior que arma a mão contra os inimigos»²⁴; o que é mesmo preferível é que não haja essa insurreição interior. Mas se isto não for fácil, há que colocar-lhe o freio da razão, não se dê o caso de que vá ainda mais longe.

6. Mas voltemos ao discurso anterior sobre os exemplos de boas acções. Um homem embriagado agrediu Sócrates, filho de Sofronisco, caindo-lhe sobre o rosto sem o poupar. Ele, porém, não respondeu e permitiu-lhe que apaziguasse a sua cólera, a ponto de o seu rosto ficar inchado e ferido pelos golpes. 7. Quando o agressor parou, diz-se que Sócrates fez o seguinte: escreveu na própria testa, tal como um artífice na sua estátua, «crueldades de um tal», e assim se vingou ²⁵. Estes exemplos, digo-vos, apontando quase no mesmo sentido dos

²⁴ Cf. E. *Rh.* 84, onde o texto apresenta a lição μῦθος no lugar de θυμὸς.

²⁵ Cf. Plu. *De lib. ed.* 10c, onde se narra um episódio semelhante, protagonizado por Sócrates.

ἡμετέροις φέροντα πολλοῦ ἄξιον εἶναι μιμήσασθαι τοὺς τηλικούτους φημί. 8. Τουτὶ μὲν γὰρ τὸ τοῦ Σωκράτους ἀδελφὸν ἐκείνῳ τῷ παραγγέλματι, ὅτι τῷ τύπτοντι κατὰ τῆς σιαγόνος καὶ τὴν ἐτέραν παρέχειν προσῆκε, τοσούτου δεῖν ἀπαμύνασθαι, τὸ δὲ τοῦ Περικλέους ἢ τοῦ Εὐκλείδου τῷ τοὺς διώκοντας ὑπομένειν καὶ πρῶως αὐτῶν τῆς ὀργῆς ἀνέχεσθαι, καὶ τῷ τοῖς ἐχθροῖς εὐχεσθαι τὰ ἀγαθὰ, ἀλλὰ μὴ ἐπαρᾶσθαι. 9. Ὡς ὁ γε ἐν τούτοις προπαιδευθεὶς οὐκ ἔτ' ἂν ἐκείνοις ὥς ἀδυνάτοις διαπιστήσειεν. 10. Οὐκ ἂν παρέλθοιμι τὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου, ὃς τὰς θυγατέρας Δαρείου αἰχμαλώτους λαβὼν θαυμαστόν τι οἶον τὸ κάλλος παρέχειν μαρτυρουμένας οὐδὲ προσιδεῖν ἠξίωσεν, αἰσχρὸν εἶναι κρίνων τὸν ἄνδρα ἐλόντα γυναικῶν ἡττηθῆναι. 11. Τουτὶ γὰρ εἰς ταὐτὸν ἐκείνῳ φέρει, ὅτι ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἡδονὴν γυναικί, κἂν μὴ τῷ ἔργῳ τὴν μοιχείαν ἐπιτελέσῃ, ἀλλὰ τῷ γε τὴν ἐπιθυμίαν τῇ ψυχῇ παραδέξασθαι, οὐκ ἀφίεται τοῦ

nossos, são em muito merecedores de serem imitados pelos que têm a vossa idade. 8. Este exemplo de Sócrates é idêntico àquele preceito segundo o qual há que dar a outra face a quem agride²⁶, em vez de se procurar vingança; o exemplo de Péricles ou o de Euclides são idênticos ao preceito de suportar os perseguidores e tolerar docemente a sua cólera, bem como ao de desejar o bem dos inimigos, e não os amaldiçoar²⁷. 9. Com efeito, quem se instrui previamente nos primeiros preceitos, não desconfiará dos segundos por os considerar impossíveis. 10. Não passarei adiante o exemplo de Alexandre que, tendo feito cativas as filhas de Dario, elas que davam por si próprias o testemunho de uma beleza admirável, não se considerou digno de as olhar, julgando que seria vergonhoso deixar-se derrotar por mulheres, ele que havia vencido homens²⁸. 11. Este exemplo leva-nos ao mesmo ponto daquele passo do evangelho em que é dito que

²⁶ Cf. Mt 5, 39.

²⁷ Cf. Mt 5, 44 e ss.

²⁸ Cf. Plu. *De Alex. fort.* 338d-e.

ἐγκλήματος. 12. Τὸ δὲ τοῦ Κλεινίου, τῶν Πυθαγόρου γνωρίμων ἐνός, χαλεπὸν πιστεῦσαι ἀπὸ ταῦτομάτου συμβῆναι τοῖς ἡμετέροις, ἀλλ’ οὐχὶ μιμησαμένου σπουδῇ. 13. Τί δὲ ἦν ὃ ἐποίησεν ἐκεῖνος; Ἐξὸν δι’ ὅρκου τριῶν ταλάντων ζημίαν ἀποφυγεῖν, ὃ δὲ ἀπέτισε μᾶλλον ἢ ὥμοσε, καὶ ταῦτα εὐορκεῖν μέλλων, ἀκούσας ἐμοὶ δοκεῖν τοῦ προστάγματος τὸν ὅρκον ἡμῖν ἀπαγορεύοντος.

quem olha para uma mulher tendo em vista o prazer, ainda que em actos não cometa adultério, por ter acolhido a volúpia na sua alma, não se afasta da transgressão²⁹. 12. E quanto ao exemplo de Clínias³⁰, um dos discípulos de Pitágoras, dificilmente se acredita que é por mero acaso que coincide com os nossos preceitos, e não por um ímpeto de imitação. 13. Que fez ele? Podendo, com um juramento, fugir de uma multa de três talentos, preferiu pagá-la a jurar, ainda que estivesse prestes a jurar a verdade, por ter ouvido falar, parece-me, do mandamento que nos proíbe de jurar³¹.

VIII.

1. Ἀλλ’, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, πάλιν γὰρ εἰς ταὐτὸν ἐπανίωμεν, οὐ πάντα ἐφεξῆς παραδεκτέον ἡμῖν, ἀλλ’ ὅσα

VIII.

1. Mas, como dizia no princípio – re-gressemos uma vez mais ao mesmo assunto –, não devemos acolher tudo indis-

²⁹ Cf. Mt 5, 28.

³⁰ Clínias foi um político ateniense que viveu no séc. V a.C.; cf. nota em BOULENGER, F., ed., *Saint Basile. Aux jeunes gens*, 52; e Iamb. *V.P.* 28. 144: ὑπὸ νόμου τις αὐτῶν ἀναγκάζομενος ὁμόσαι, καίτοι εὐορκεῖν μέλλων, ὅμως ὑπὲρ τοῦ διαφυλάξαι τὸ δόγμα ὑπέμεινεν ἀντὶ τοῦ ὁμόσαι τρία μᾶλλον τάλαντα καταθέσθαι, ὅσουπερ τετίμητο τὸ τοιοῦτον τῷ δικασμένῳ — «Um deles, forçado sob a lei a jurar, muito embora estivesse prestes a jurar com verdade, ainda assim, em nome da salvaguarda do dogma, ousou oferecer três talentos em vez de jurar, tal era a quantia que estava estipulada para um réu». Note-se que no texto de Jâmblico não se fala de Clínias, mas de um certo pitagórico.

³¹ Cf. Mt 5, 33-36; Ex 22, 7 e Dt 5, 11.

χρήσιμα. 2. Καὶ γὰρ αἰσχροὺς τῶν μὲν
σιτίων τὰ βλαβερά χρήσιμα. Καὶ γὰρ
αἰσχροὺς τῶν μὲν σιτίων τὰ βλαβερά
διωθεῖσθαι, τῶν δὲ μαθημάτων ἃ τὴν
ψυχὴν ἡμῶν τρέφει μηδένα λόγον ἔχειν,
ἀλλ' ὥσπερ χειμάρρου παρασύροντας
ἅπαν τὸ προστυχὸν ἐμβάλλεσθαι. 3.
Καίτοι τίνα ἔχει λόγον, κυβερνήτην μὲν
οὐκ εἰκὴ τοῖς πνεύμασιν ἐφίεναι, ἀλλὰ
πρὸς ὄρμους εὐθύνειν τὸ σκάφος, καὶ
τοξότην κατὰ σκοποῦ βάλλειν, καὶ μὲν
δὴ καὶ χαλκευτικὸν τίνα ἢ τεκτονικὸν
ὄντα τοῦ κατὰ τὴν τέχνην ἐφίεσθαι
τέλους, ἡμᾶς δὲ καὶ τῶν τοιούτων
δημιουργῶν ἀπολείπεσθαι, πρὸς γε τὸ
συνορᾶν δύνασθαι τὰ ἡμέτερα; 4. Οὐ
γὰρ δὴ τῶν μὲν χειρωνακτῶν ἐστὶ τι
πέρας τῆς ἐργασίας, τοῦ δὲ ἀνθρωπίνου
βίου σκοπὸς οὐκ ἔστι, πρὸς ὃν ἀφορῶντα
πάντα ποιεῖν καὶ λέγειν χρὴ τὸν γε μὴ
τοῖς ἀλόγοις παντάπασι προσεοικέναι
μέλλοντα. 5. ἢ οὕτως ἂν εἴημεν ἀτεχνῶς
κατὰ τῶν πλοίων τὰ ἀνερμάτιστα,
οὐδενὸς ἡμῖν νοῦ ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς
οἰάκων καθεζομένου, εἰκὴ κατὰ τὸν βίον

tintamente, mas apenas quanto nos for
útil. 2. Seria vergonhoso, de facto, que
entre os alimentos recusássemos os pre-
judiciais e, sem discernimento algum
relativamente aos saberes que alimentam
a nossa alma, levássemos tudo à nossa
frente, arrastando qualquer coisa como
uma torrente. 3. E mais: que sentido tem
que um timoneiro não deixe o seu navio
ao sabor dos ventos mas que o dirija sem
demora para o porto, e que um arqueiro
desfira certo sobre o alvo, e até mesmo
que um ferreiro ou um carpinteiro visem
a finalidade própria do seu ofício; e que
nós, pelo contrário, tenhamos ficado atrás
de tais artífices, no que toca a sermos
capazes de discernir os nossos interesses?
4. Não tem sentido algum que haja um
intuito para o trabalho dos artesãos, mas
que não haja para a vida humana um
propósito, para o qual se deve olhar em
tudo o que se faz e diz, caso não se queira
de forma alguma ser semelhante aos
seres irracionais; 5. Assim, seremos im-
profícuos como os barcos sem lastro, se a

ἄνω καὶ κάτω περιφερόμενοι. 6. Ἄλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν, εἰ δὲ βούλει, τοῖς μουσικῇς, ἐκείνων εἰσὶ τῶν ἀγώνων αἱ μελέται ὥνπερ οἱ στέφανοι, καὶ οὐδεὶς γε πάλιν ἀσκῶν ἢ παγκράτιον εἶτα καθαρίζειν ἢ αὐλεῖν μελετᾷ. 7. Οὐκ οὖν ὁ Πολυδάμας γε, ἀλλ' ἐκεῖνος πρὸ τοῦ ἀγῶνος τοῦ Ὀλυμπιάσι τὰ ἄρματα ἴσθη τρέχοντα, καὶ διὰ τούτων τὴν ἰσχὺν ἐκράτυνε. Καὶ ὁ γε Μίλων ἀπὸ τῆς ἀλληλειμμένης ἀσπίδος οὐκ ἐξωθεῖτο, ἀλλ' ἀντεῖχεν ὠθούμενος οὐχ ἥττον ἢ οἱ ἀνδριάντες οἱ τῷ μολύβδῳ συνδεδεμένοι. Καὶ ἀπαξ ἀπλῶς αἱ μελέται αὐτοῖς παρασκευαῖ τῶν ἄθλων ἦσαν. 8. Εἰ δὲ τὰ Μαρσίου ἢ τὰ Ὀλύμπου τῶν Φρυγῶν περιειργάζοντο κρούματα, καταλιπόντες τὴν κόνιν καὶ τὰ γυμνάσια, ταχύ γ' ἂν στεφάνων ἢ δόξης ἔτυχον, ἢ διέφυγον τὸ μὴ καταγέλαστοι εἶναι κατὰ τὸ σῶμα; 9. Ἀλλ' οὐ μέντοι οὐδ' ὁ Τιμόθεος τὴν μελωδίαν ἀφείς ἐν ταῖς παλαίστραις

inteligência não se sentar ao leme da nossa alma, volteando ao acaso ao longo da vida, na flutuação das ondas. 6. Mas isto é como nas provas gímnicas e, se se quiser, nas musicais: há exercícios específicos para alcançar as coroas de vitória, e nenhum dos atletas que se exercitam na luta ou no pancrácio toca também cítara ou flauta. 7. Polídamas, contudo, não fazia isto; pelo contrário, antes das provas nos Jogos Olímpicos, fazia parar os carros que corriam, e com isso robustecia a sua força³². Mílon, do mesmo modo, não se separava do seu escudo untado de azeite, mas, empurrando-o, oferecia tanta resistência quanta a das estátuas soldadas com chumbo³³. Genericamente, aqueles exercícios eram para eles uma preparação para as competições. 8. Se, no entanto, se empenhassem em alcançar uma sonoridade seme-lhante à de Mársias ou

³² Polídamas ou Polidamante foi um atleta célebre, considerado o mais alto (cf. Paus. 6. 5. 1) e o mais forte (cf. Pl. R. 338c) de todos os homens. As suas glórias no Pancrácio e, entre alguns outros, o episódio a que Basílio aqui faz referência são narrados por Pausânias, autor do séc. II A.D., em Paus. 6. 5. 4-6.

³³ Trata-se de Mílon de Crotona, um outro atleta célebre que viveu no séc. VI a.C., natural da cidade grega de Crotona. Cf. Paus. 6. 14. 5-9, onde Pausânias faz também referência a Mílon, notando os seus múltiplos feitos.

διῆγεν. Οὐ γὰρ ἂν τοσοῦτον ὑπῆρξεν αὐτῷ διενεγκεῖν ἀπάντων τῇ μουσικῇ, ὅ γε τοσοῦτον περιῆν τῆς τέχνης ὥστε καὶ θυμὸν ἐγείρειν διὰ τῆς συντόνου καὶ αὐστηρᾶς ἁρμονίας, καὶ μέντοι καὶ χαλᾶν καὶ μαλάττειν πάλιν διὰ τῆς ἀνειμένης, ὁπότε βούλοιο. 10. Ταύτη τοι καὶ Ἀλεξάνδρῳ ποτὲ τὸ Φρύγιον ἐπαυλήσαντα ἐξαναστῆσαι αὐτὸν ἐπὶ τὰ ὄπλα λέγεται μεταξὺ δειπνοῦντα, καὶ ἐπαναγαγεῖν πάλιν πρὸς τοὺς συμπότας, τὴν ἁρμονίαν χαλάσαντα. Τοσαύτην ἰσχὺν ἔν τε μουσικῇ καὶ τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι πρὸς τὴν τοῦ τέλους κτῆσιν ἡ μελέτη παρέχεται.

de Olimpo da Frígia³⁴, deixando para trás a poeira dos recintos gímnicos, alcançariam eles de imediato gloriosas coroas de vitória? E será que evitariam que os considerassem risíveis no que toca ao corpo? 9. Por outro lado, Timóteo³⁵ não abandonaria o canto para passar o tempo nas palestras³⁶. Se o fizesse, não lhe seria possível distinguir-se tanto de todos na música, ele que de tal modo era superior nessa arte que, quando queria, ora enlevava o espírito com um modo musical contínuo mas seco, ora o acalmava e apaziguava com um modo mais redondo. 10. Do mesmo modo, diz-se que este, tendo um dia tocado flauta para Alexandre no modo frígio, fê-lo levantar-se e pegar em armas enquanto jantava com ele; quando passou para um modo mais calmo, fê-lo de novo voltar aos seus

³⁴ De acordo com M. L. West, a flauta surge na cultura clássica por meio de Olimpo da Frígia, figura semi-lendária que aprendera a sua arte com Mársias. Por sua vez, Mársias é referido por Xenofonte como aquele que defrontara Apolo, deus grego da música, tendo sido derrotado nas margens do rio que ficou com o seu nome. Cf. WEST, M. L., *Ancient Greek Music*, Clarendon Press, Oxford, 1992, 330-331; e X. *An.* 1. 2. 8.

³⁵ Insigne tocador de flauta, Timóteo era natural de Tebas, na Grécia, e viveu no tempo de Alexandre. Cf. SMITH, W., *A New Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, Murray, Londres, 1853, 728, onde também se refere uma variante do acontecimento aqui narrado por Basílio.

³⁶ Trata-se das escolas onde se faziam os treinos para as provas gímnicas.

convivas. Tal é a força dos exercícios na música e nas provas gímnicas para se alcançar um determinado fim.

11. Ἐπεὶ δὲ στεφάνων καὶ ἀθλητῶν ἐμνήσθην, ἐκεῖνοι μυρία παθόντες ἐπὶ μυρίοις, καὶ πολλαχόθεν τὴν ῥώμηνέαυτοῖς συναυξήσαντες, πολλὰ μὲν γυμναστικοῖς ἐνιδρώσαντες πόνοις, πολλὰς δὲ πληγὰς ἐν παιδοτρίβου λαβόντες, δίαιταν δὲ οὐ τὴν ἡδίστην, ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν γυμναστῶν αἰρούμενοι, καὶ τᾶλλα, ἵνα μὴ διατρίβω λέγων, οὕτω διάγοντες ὥς τὸν πρὸ τῆς ἀγωνίας βίον μελέτην εἶναι τῆς ἀγωνίας, τηνικαῦτα ἀποδύονται πρὸς τὸ στάδιον, καὶ πάντα πονοῦσι καὶ κινδυνεύουσιν, ὥστε κοτίνου λαβεῖν στέφανον ἢ σελίνου, ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων, καὶ νικῶντες ἀναρρηθῆναι παρὰ τοῦ κήρυκος. 12. Ἡμῖν δέ, οἷς ἄθλα τοῦ βίου πρόκειται οὕτω θαυμαστὰ πλήθει τε καὶ μεγέθει ὥστε ἀδύνατα εἶναι ῥηθῆναι λόγῳ, ἐπ' ἅμφω καθεύδουσι, καὶ κατὰ πολλὴν δαιτωμένοις ἄδειαν, τῇ ἐτέρᾳ

11. E uma vez que recordei coroas e atletas, posso acrescentar que estes, depois de terem passado por incontáveis dificuldades umas a seguir às outras, e de terem desenvolvido de várias maneiras a sua própria força, depois de muito terem sua-do em esforços gímnicos e, ainda, de terem recebido muitos golpes na presença do pedótriba³⁷, preferem não o modo de vida mais agradável, mas antes aquele que os mestres de ginástica indicam e, para não me alongar no que tenho a dizer, vivem de tal modo que a vida antes da provas não é mais do que um exercício para essas mesmas provas, e é então que se preparam para entrar no estádio, onde se esforçam de todas as maneiras e se dispõem a correr riscos; em consequência disso, obtêm uma coroa de oliveira ou de aipo, ou de qualquer outra folhagem semelhante; e os vencedores são proclama-

³⁷ Trata-se do professor de ginástica na Grécia Antiga.

λαβεῖν τῶν χειρῶν ὑπάρξει; 13. Πολλοὺ μέντ' ἂν ἄξιον ἦν ἡ ῥαθυμία τῷ βίῳ, καὶ ὃ γε Σαρδανάπαλος τὰ πρῶτα πάντων εἰς εὐδαιμονίαν ἐφέρετο, ἢ καὶ ὁ Μαργίτης, εἰ βούλει, ὃν οὐτ' ἀροτῆρα, οὔτε σκαπτῆρα, οὔτε ἄλλο τι τῶν κατὰ τὸν βίον ἐπιτήδειον εἶναι Ὅμηρος ἔφησεν, εἰ δὴ Ὅμηρου ταῦτα. 14. Ἀλλὰ μὴ ἀληθῆς μᾶλλον ὁ τοῦ Πιττακοῦ λόγος, ὃς χαλεπὸν ἔφησεν ἐσθλὸν ἔμμεναι; Διὰ πολλῶν γὰρ δὴ τῷ ὄντι πόνων διεξελθοῦσι μόλις ἂν τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων τυχεῖν ἡμῖν περιγένοιτο, ὧν ἐν τοῖς ἄνω λόγοις οὐδὲν εἶναι παράδειγμα τῶν ἀνθρωπίνων ἐλέγομεν. 15. Οὐ δὴ οὖν ῥαθυμητέον ἡμῖν, οὐδὲ τῆς ἐν βραχεῖ ῥαστώνης μεγάλας ἐλπίδας ἀνταλλακτέον, εἶπερ μὴ μέλλοιμεν ὀνειδῆ τε ἔξειν καὶ τιμωρίας ὑφέξειν, οὗ

dos pelo arauto. 12. Mas nós, que somos postos diante dos prémios da vida, prémios tão admiráveis em quantidade e em grandiosidade que se torna impossível dizê-lo com palavras, acaso poderemos, se dormirmos sobre ambos os lados e vivermos a vida com muita segurança, agarrar nestes prémios com uma só mão? 13. Nesse caso, a ociosidade teria na vida um grande valor, e Sardanapalo³⁸, entre todos, levaria o primeiro lugar em bem-aventurança, ou, eventualmente, Margites³⁹, de quem Homero disse que não era nem lavrador, nem cavador, e que não seria capaz de ter qualquer uma das outras ocupações que servem para a vida, se é que esse poema era de facto de Homero. 14. Pois não serão mais verdadeiras as palavras de Pítaco⁴⁰, que disse que

³⁸ Sardanápalo foi o último rei do império assírio de Nínive, conhecido pela licenciosidade e pelo luxo em que vivia; tendo fama de efeminado, passava o seu tempo sem querer ser visto por ninguém, vestindo-se com ornamentos femininos e rodeado pelas suas concubinas. Cf. SMITH, W., *A New Classical Dictionary*, 672-673.

³⁹ Trata-se de uma personagem caricata de um poema largamente conhecido na Antiguidade atribuído a Homero. A fonte de Basílio é provavelmente Clemente de Alexandria, com quem Basílio partilha a dúvida quanto à autoria do referido poema: cf. Clem. *Strom.* 1. 4. 1.

⁴⁰ Pítaco, um dos sete sábios da Grécia. Cf. SMITH, W., *A New Classical Dictionary*, 583.

τι παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐνθάδε (καίτοι καὶ τοῦτο οὐ μικρὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι), ἀλλ' ἐν τοῖς, εἴτε ὑπὸ γῆν, εἴτε καὶ ὅπου δὴ τοῦ παντὸς ὄντα τυγχάνει, δικαιοτηρίοις. 16. Ὡς τῷ μὲν ἀκουσίως τοῦ προσή κοντος ἀμαρτόντι κἂν συγγνώμη τις ἴσως παρὰ τοῦ Θεοῦ γένοιτο· τῷ δὲ ἐξεπίτηδες τὰ χεῖρω προελομένῳ οὐδεμία παραίτησις τὸ μὴ οὐχὶ πολλαπλασίῳ τὴν κόλασιν ὑποσχεῖν.

é difícil ser-se bom⁴¹? De facto, só com dificuldade, passando por muitos trabalhos na vida, se conseguirá obter aqueles bens, dos quais dizíamos, nas palavras acima, que não se tem nenhum exemplo no âmbito humano. 15. Não devemos ser ociosos, nem trocar grandes esperanças por um refrigério momentâneo, se, de facto, não quisermos receber insultos nem suportar castigos, a não ser os daqui, da parte dos homens (e, todavia, isto não é de somenos para um ser inteligente), nos tribunais, sej sob a terra seja em que lugar for. 16. Assim como o perdão pode vir de Deus para quem, contra sua vontade, falha no que convém, assim também para aquele que escolhe propositadamente o que há de pior não há qualquer desculpa para não se sujeitar a um castigo múltiplo.

⁴¹ Tendo ficado na história como guerreiro, estadista, filósofo e poeta, Pítaco é mencionado por Platão em *Protágoras*, obra em que surge a presente referência. Cf. Pl. *Prt.* 339c: οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι — «Não acho adequadas as palavras de Pítaco, apesar de ditas por um mortal sábio: diz que é difícil ser-se bom».

IX.

1. Τί οὖν ποιῶμεν; φαίη τις ἄν. Τί ἄλλο γε ἢ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ἔχειν, πᾶσαν σχολὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄγοντας; Οὐ δὴ οὖν τῷ σώματι δουλευτέον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη· 2. ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὰ βέλτιστα ποριστέον, ὥσπερ ἐκ δεσμωτηρίου τῆς πρὸς τὰ τοῦ σώματος πάθη κοινωνίας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας λύοντας, ἅμα δὲ καὶ τὸ σῶμα τῶν παθῶν κρεῖττον ἀπεργαζομένους, γαστρὶ μὲν γε τὰ ἀναγκαῖα ὑπηρετοῦντας, οὐχὶ τὰ ἥδιστα, ὡς οἱ γε τραπεζοποιοῦς τινες καὶ

IX.

1. Que havemos então de fazer?, poderá alguém perguntar. Que outra coisa senão cuidar da alma, pondo de parte toda a ocupação restante? Não devemos ser escravos do corpo, senão por absoluta necessidade. 2. Mas devemos dar à alma o que de melhor houver, e por meio da filosofia⁴², libertá-la como que da prisão⁴³ dos seus laços com as paixões do corpo; e, ao mesmo tempo, fazendo que o corpo se torne superior às paixões, temos de dar ao ventre o necessário mas não o mais

⁴² Não sendo alheio ao significado geral do termo grego φιλοσοφία no período clássico, ou seja, “estima pela sabedoria”, Basílio usa-o aqui num duplo sentido, tendo em conta a evolução semântica do mesmo termo. Com efeito, o termo φιλοσοφία era já no contexto dos filósofos gregos entendido não apenas como uma temática que se pode estudar mas como um modo englobante de toda a vida, em contemplação da realidade. Esta compreensão, por sua vez, reporta-se directamente ao significado usual de φιλοσοφία no contexto dos Padres da Igreja, a saber, “virtude” (Cf. LAMPE, G., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, 1481-1482), que o aproxima evidentemente do termo ἀρετή, abundante no presente texto. É esta a explicação que deste termo faz Radde-Gallwitz, esclarecendo também que «no ambiente cristão de Basílio “filosofia” não designava uma disciplina académica, mas um modo de vida pautado pelo Evangelho, que implicava um determinado grau de renúncia à vida sexual, à família, à pátria e ao estatuto social a fim de cultivar uma devoção do coração a Cristo» (RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea*, 25).

⁴³ Cf. Pl. *Phd.* 62b.82d-e: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ’ ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν· (...) γιγνώσκουσι γάρ, ἢ δ’ ὅς, οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι’ αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην — «As palavras ditas por eles nos mistérios, segundo as quais nós homens estamos num cárcere, do qual não nos devemos libertar nem fugir, parecem-me grandes e difíceis de compreender. (...) os que amam o saber reconhecem que a filosofia se apodera da alma deles, que está inaptamente presa e colada ao corpo, constrangida a observar as coisas como que através de um gradeamento, não por si mesma, revolvendo-se em ignorância crassa».

μαγείρους περινοοῦντες, καὶ πᾶσαν διερευνώμενοι γῆν τε καὶ θάλασσαν, οἷόν τινι χαλεπῷ δεσπότη φόρους ἀπάγοντες, ἐλεεινοὶ τῆς ἀσχολίας, τῶν ἐν ὁδοῦ κολαζομένων οὐδὲν πάσχοντες ἀνεκτότερον, ἀτεχνῶς εἰς πῦρ ξαίνοντες, καὶ κοσκίνῳ φέροντες ὕδωρ, καὶ εἰς τετρημένον ἀντλοῦντες πίθον, οὐδὲν πέρας τῶν πόνων ἔχοντες. 3. Κουρὰς δὲ καὶ ἀμπεχόνας ἔξω τῶν ἀναγκαίων περιεργάζεσθαι, ἣ δυστυχούντων ἐστί, κατὰ τὸν Διογένους λόγον, ἣ ἀδικούντων. Ὡστε καλλωπιστὴν εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι ὁμοίως αἰσχρὸν ἡγεῖσθαι φημι δεῖν τοὺς τοιούτους ὥς τὸ ἐταιρεῖν ἢ ἀλλοτρίοις γάμοις ἐπιβουλεύειν. 4. Τί γὰρ ἂν διαφέροι, τῷ γε νοῦν ἔχοντι, ξυστίδα ἀναβεβληῖ σθαι, ἢ τι τῶν φαύλων ἱμάτιον φέρειν, ἕως ἂν μηδὲν ἐνδέη τοῦ πρὸς χειμῶνά τε εἶναι καὶ θάλπος ἀλεξητήριον; Καὶ τᾶλλα δὴ τὸν αὐτὸν τρόπον μὴ περιττότερον τῆς χρείας κατεσκευάσθαι, μηδὲ περιέπειν τὸ

agradável, como os que pensam servir à mesa e cozinhar e que exploram toda a terra e todo mar, como se levassem um tributo a um senhor exigente, dignos de piedade pela sua azáfama, nada sofrendo de mais tolerável do que os que são castigados no Hades, que em vão cardam a lã ao fogo⁴⁴ e em vão levam a água numa peneira e a deitam numa vasilha perfurada — não há limite para os seus trabalhos. 3. Preocupar-se para além do necessário com o cabelo e com as vestes é próprio dos infelizes, conforme diz Diógenes⁴⁵, ou dos iníquos. Digo-vos, pois, que jovens como vós devem considerar que ser vaidoso e ser assim chamado é algo vergonhoso, tal como conviver com meretrizes ou maquinar contra o casamento de outrem. 4. Qual seria a diferença, para quem tem inteligência, entre vestir uma túnica de pano fino ou enverggar uma veste vulgar, desde que não falte uma veste que afaste o frio e o calor? E

⁴⁴ Platão faz referência a este provérbio: cf. Pl. *Lg.* 780c.

⁴⁵ Diógenes, o Cínico, filósofo grego nascido em Sinope, na Ásia menor, a 412 a.C., morreu em 323 a.C., em Corinto. A referência que Basílio toma pode encontrar-se na obra de Diógenes Laércio, com quem este não deve ser confundido; cf. D.L. 6. 54.

σῶμα πλέον ἢ ὥς ἄμεινον τῇ ψυχῇ. 5. Οὐχ ἦττον γὰρ ὄνειδος ἀνδρί, τῷ γε ὥς ἀληθῶς τῆς προσηγορίας ταύτης ἀξίῳ, καλλωπιστὴν καὶ φιλοσώματον εἶναι, ἢ πρὸς ἄλλο τι τῶν παθῶν ἀγεννῶς διακεῖσθαι. 6. Τὸ γὰρ τὴν πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεισθαι ὅπως ὥς κάλλιστα αὐτῷ τὸ σῶμα ἔξοι οὐ διαγινώσκοντός ἐστιν ἑαυτόν, οὐδὲ συνιέντος τοῦ σοφοῦ παραγγέλματος, ὅτι οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τινος δεῖ περιττοτέρας σοφίας, δι' ἧς ἕκαστος ἡμῶν ὅστις ποτέ ἐστιν ἑαυτὸν ἐπιγνώσεται. 7. Τοῦτο δὲ μὴ καθηραμένοις τὸν νοῦν ἀδυνατώτερον ἢ λημῶντι πρὸς τὸν ἥλιον ἀναβλέψαι. Κάθαρσις δὲ ψυχῆς, ὥς ἀθρόως τε εἶπεῖν καὶ ὑμῖν ἱκανῶς, τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἡδονὰς ἀτιμάζειν· μὴ ὀφθαλμοὺς ἐστιᾶν ταῖς ἀτόποις τῶν θαυματοποιῶν ἐπιδείξεσιν, ἢ σωματῶν θέαις ἡδονῆς κέντρον ἐναφιέντων, μὴ διὰ τῶν ὧτων διεφθαρμένην μελωδίαν τῶν ψυχῶν καταχεῖν. 8. Ἀνελευθερίας γὰρ δὴ καὶ

nos outros assuntos, da mesma maneira, não se deve procurar mais do que o necessário; e, em relação ao corpo, há que zelar por ele, dentro do que é o melhor para alma. 5. Para um homem, pelo menos para um homem que seja verdadeiramente digno de tal nome, ser vaidoso e peralvilho não é menor insulto do que entregar-se torpemente às paixões. 6. Empregar todo o cuidado no sentido de obter um corpo o mais belo possível é próprio de alguém que não se conhece a si mesmo e não compreende o sábio preceito segundo o qual o homem não é o que está à vista; o que é preciso é uma sabedoria superior, pela qual cada um de nós virá a saber quem é. 7. Para quem não purificou a inteligência, a possibilidade de fazer isto é menor do que a possibilidade de quem tem os olhos enevoados levantar o olhar para o sol. A purificação da alma, para vos dizer de uma só vez e adequadamente, consiste em desprezar o prazer que vem das sensações: não regaleis⁴⁶ os

⁴⁶ Trata-se do verbo ἐστιάω, que introduz uma metáfora convivial.

ταπεινότητος ἔκγονα πάθη ἐκ τοῦ τοιοῦδε τῆς μουσικῆς εἶδους ἐγγίνεσθαι πέφυκεν. Ἀλλὰ τὴν ἑτέραν μεταδιωκτέον ἡμῖν, τὴν ἀμείνω τε καὶ εἰς ἄμεινον φέρουσαν, ἥ καὶ Δαβὶδ χρώμενος, ὁ ποιητῆς τῶν ἱερῶν ᾠσμάτων, ἐκ τῆς μανίας, ὥς φασι, τὸν βασιλέα καθίστη.

9. Λέγεται δὲ καὶ Πυθαγόραν, κωμασταῖς περιτυχόντα μεθύουσι, κελεῦσαι τὸν αὐλητὴν τὸν τοῦ κόμου κατάρχοντα, μεταβαλόντα τὴν ἁρμονίαν, ἐπαυλῆσαί σφισι τὸ Δώριον· τοὺς δὲ οὕτως ἀναφρονῆσαι ὑπὸ τοῦ μέλους ὥστε τοὺς στεφάνους ῥίψαντας, αἰσχυνομένους ἐπανελθεῖν. Ἄλλοι δὲ πρὸς αὐλὸν κορυβαντιῶσι καὶ ἐκβακχεύονται.

10. Τοσοῦτόν ἐστι τὸ διάφορον ὑγιοῦς ἢ μοχθηρᾶς μελωδίας ἀναπλησθῆναι. Ὡστε τῆς νῦν δὴ κρατούσης ταύτης ἦττον ὑμῖν μεθεκτέον ἢ οὐτινοσοῦν τῶν προδήλως αἰσχίστων. Ἀτμούς γε μὴν παντοδαποὺς

olhos com as exibições vãs dos charlatães nem com os espectáculos dos corpos que se deixam invadir pelo agulhão do prazer; e não deixeis que pelos ouvidos, ressoe uma melodia dissoluta para a alma⁴⁷.

8. É natural que as paixões procedentes do servilismo e da pequenez nasçam de um género de música como esse. Mas devemos perseguir a outra música, que é melhor e leva ao que é melhor; desta se serviu David, o autor dos cânticos sagrados que, como se diz, restabeleceu o rei da loucura.

9. Diz-se também que Pitágoras, quando estava junto de uns foliões embriagados, ordenou ao tocador de flauta, que liderava a festividade, que, mudando de modo, os acompanhasse em dórico: e eles, por efeito dessa música, recuperaram o senso, de tal modo que, arrancando as grinaldas, partiram envergonhados⁴⁸. Outros, por meio da flauta, en-

⁴⁷ Cf. Pl. R. 401d.411a.

⁴⁸ Cf. Plu. *De Is. et Os.* 384b: καὶ τὸ φανταστικὸν καὶ δεκτικὸν ὀνείρων μόριον ὥσπερ κάτοπτρον ἀπολαίνει καὶ ποιεῖ καθαρώτερον οὐδὲν ἦττον ἢ τὰ κρούματα τῆς λύρας, οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὕπνων οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπάδοντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες — «O carácter fantástico e receptível dos sonhos reluz como um espelho e torna-o mais puro não menos do que as notas da lira, de que os Pitagóricos se serviam antes de dormir, quando encantavam e curavam o emocional e o irracional da alma».

ἡδονὴν ὀσφρήσει φέροντας τῷ ἀέρι
καταμιγνύναι, ἢ μύροις ἑαυτοὺς
ἀναχρῶννυσθαι, καὶ ἀπαγορεύειν
αἰσχύνομαι. 11. Τί δ' ἂν τις εἴποι περὶ
τοῦ μὴ χρῆναι τὰς ἐν ἀφῇ καὶ γεύσει
διώκειν ἡδονάς, ἢ ὅτι καταναγκάζουσιν
αὗται τοὺς περὶ τὴν ἑαυτῶν θήραν
ἐσχολακότητας, ὥσπερ τὰ θρέμματα, πρὸς
τὴν γαστέρα καὶ τὰ ὑπ' αὐτὴν
συννενευκότας ζῆν;

tregam-se à folia dos coribantes e das ba-
cantes⁴⁹. 10. Bem grande é a diferença
entre deixar-se contagiar por uma
melodia sã ou por uma viciosa! Assim,
deveis participar menos nesta música que
agora é moda do que em qualquer coisa
que seja manifestamente muito vergo-
nhosa. Envergonho-me até de vos proibir
todas aquelas essências de agradável
fragrância que se misturam no ar ou os
unguentos com que vos poderíeis ungir.
11. O que é que alguém poderá dizer
quanto ao facto de não ser necessário
procurar os prazeres inerentes ao tacto e
ao paladar, senão que estes forcem os que
se ocupam da procura de si mesmos a vi-
ver inclinados sobre o ventre e sobre tudo
o que dele depende, como os animais
selvagens

12. Ἐνὶ δὲ λόγῳ, πάντως ὑπεροπτεύον
τοῦ σώματος τῷ μὴ ὡς ἐν βορβόρῳ ταῖς

12. Numa palavra, quem não se quer
afundar nos prazeres do corpo como num

⁴⁹ Os coribantes eram os sacerdotes de Reia na Frígia, cujo culto era celebrado por meio de danças extasiantes ao som d tamborins e de címbalos. Por seu lado, na mitologia clássica, as bacantes eram as companheiras de Dionísio (chamado Baco entre os romanos) nos seus passeios pelas terras orientais, representadas com grinaldas de vinha, com vestes de pele de gamo, levando em suas mãos um tirso, *i.e.*, um bastão envolvido em hera encimado por uma pinha; o mesmo nome, por analogia, foi dado às sacerdotisas de Dionísio que, por meio de vinho e outros excitantes se submetiam a si mesmas ao êxtase, durante os festivais dionisiacos. Cf. SMITH, W., *A New Classical Dictionary*, 114.192.

ἡδοναῖς αὐτοῦ κατορωρύχθαι μέλλοντι, ἢ τοσοῦτον ἀνθεκτέον αὐτοῦ ὅσον, φησὶ Πλάτων, ὑπηρεσίαν φιλοσοφία κτωμένους, εἰκότα που λέγων τῷ Παύλῳ, ὃς παραινεῖ μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμιῶν ἀφορμήν. 13. Ἡ τί διαφέρουσιν οἱ τοῦ μὲν σώματος, ὡς ἂν κάλλιστα ἔχοι, φροντίζουσι, τὴν δὲ χρησομένην αὐτῷ ψυχὴν ὡς οὐδενὸς ἀξίαν περιορῶσι, τῶν περὶ τὰ ὄργανα σπουδαζόντων, τῆς δὲ δι' αὐτῶν ἐνεργούσης τέχνης καταμελούντων; 14. Πᾶν μὲν οὖν τοῦναντίον κολάζειν αὐτὸ καὶ κατέχειν, ὥσπερ θηρίου τὰς ὀρμάς, προσῆκε καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ θορύβους ἐγγινομένους τῇ ψυχῇ οἷονεὶ μᾶστιγι τῷ λογισμῷ καθικνουμένους κοιμίζειν, ἀλλὰ μὴ πάντα χαλινὸν ἡδονῆς ἀνέντας περιορᾶν τὸν νοῦν ὥσπερ ἡνίοχον ὑπὸ δυσηνίων ἵππων ὕβρει φερομένων παρασυρόμενον ἄγεσθαι. 15. καὶ τοῦ Πυθαγόρου

lamaçal deve ou menosprezá-lo totalmente, ou desenvolvê-lo na mesma medida em que o faz quem quer adquirir um servo da filosofia, na expressão de Platão⁵⁰; de forma semelhante fala Paulo, que exorta a que não se cuide do corpo, para não alimentar a volúpia⁵¹. 13. Em que se diferenciam, então, os que se preocupam com o corpo no sentido de poder ter o melhor, mas vêem a alma como ferramenta sem valor algum, dos que cuidam dos instrumentos, mas negligenciam a arte que se executa por meio deles? 14. É exactamente ao contrário: convém que castigemos o corpo e o reprimamos, como lidássemos com as investidas de um animal selvagem, e que acalmemos os tumultos que a partir dele nascem na alma como se tivéssemos sido fustigados pelo chicote da razão, em vez de, abandonando totalmente o freio ao prazer, vermos a inteligência ser levada,

⁵⁰ Cf. Pl. R. 498b: μειράκια μὲν ὄντα καὶ παῖδας μεираκιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι, τῶν τε σωμάτων, ἐν ᾧ βλαστάνει τε καὶ ἀνδροῦται, εὖ μάλα ἐπιμελεῖσθαι, ὑπηρεσίαν φιλοσοφία κτωμένους — «Quando são adolescents e crianças deve empreender-se uma educação filosófica juvenil, cuidando muito bem dos corpos, em que se desenvolvam e em que adquiram a virilidade, pois eles são destinados a server a filosofia» (trad. Rocha Pereira, 292).

⁵¹ Cf. Rom 13, 14; e Gl 5, 16.

μεμνησθαι, ὅς τῶν συνόντων τινὰ καταμαθὼν γυμνασίοις τε καὶ σιτίοις ἑαυτὸν εὖ μάλα κατασαρκοῦντα· «Οὗτος, ἔφη, οὐ παύσῃ χαλεπώτερον σεαυτῷ κατασκευάζων τὸ δεσμωτήριον;» 16. Διὸ δὴ καὶ Πλάτωνά φασι, τὴν ἐκ σώματος βλάβην προϊδόμενον, τὸ νοσῶδες χωρίον τῆς Ἀττικῆς τὴν Ἀκαδημίαν καταλαβεῖν ἐξεπίτηδες, ἵνα τὴν ἄγαν εὐπάθειαν τοῦ σώματος, οἷον ἀμπέλου τὴν εἰς τὰ περιττὰ φορὰν, περικόπτοι. Ἐγὼ δὲ καὶ σφαλερὰν εἶναι τὴν ἐπ' ἄκρον εὐεξίαν ἱατρῶν ἤκουσα.

17. Ὅτε τοίνυν ἡ ἄγαν αὕτη τοῦ σώματος ἐπιμέλεια αὐτῷ τε ἀλυσιτελῆς τῷ σώματι, καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν ἐμπόδιόν ἐστι, τό γε ὑποπεπτωκέναι τούτῳ καὶ θεραπεύειν μανία σαφές. Ἀλλὰ μὴν εἰ τούτου γε ὑπερορᾶν μελετήσαιμεν,

como um auriga arrastado por cavalos indomáveis tomados pela fúria. 15. E convém também que recordemos Pitágoras, que, quando notou que um dos seus discípulos se ia robustecendo muito bem com exercícios gímnicos e alimentos, lhe disse: «meu caro, quando é que deixarás de tornar mais difícil a tua própria prisão?»⁵². 16. Por isso, diz-se também que Platão, prevendo os prejuízos que pudessem advir do corpo, estabeleceu propositadamente a Academia numa região malsã da Ática, a fim de retirar do corpo a moleza em excesso, como se retira da vinha a safra superflua⁵³. Eu próprio ouvi de médicos que a saúde em extremo é perigosa.

17. Dado que este cuidado excessivo com o corpo é desvantajoso para o próprio corpo e um impedimento para a alma, é uma loucura evidente subjugar-se a ele e servi-lo. Mas, se nos tivéssemos habituado a menosprezá-lo, dificilmente

⁵² Segundo Mario Naldini, tal aforisma é também atribuído ao estoico Crates. Cf. NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 213. Ver também nota ao n.º 2 do presente capítulo.

⁵³ Cf. Pl. *Phd.* 66c.

σχολῇ γ' ἂν ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων
θαυμάσαιμεν. 18. Τί γὰρ ἔτι χρησόμεθα
πλούτῳ, τὰς διὰ τοῦ σώματος ἡδονὰς
ἀτιμάζοντες; Ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ, πλὴν εἰ
μή, κατὰ τοὺς ἐν τοῖς μύθοις δράκοντας,
ἡδονὴν τινα φέροι θησαυροῖς
κατορωρυγμένοις ἐπαγρυπνεῖν. 19. Ὅ
γε μὴν ἐλευθερίως πρὸς τὰ τοιαῦτα
διακεῖσθαι πεπαιδευμένος πολλοῦ ἂν
δέοι ταπεινόν τι καὶ αἰσχρὸν ἔργῳ ἢ λόγῳ
ποτὲ προελέσθαι. Τὸ γὰρ τῆς χρείας
περιττότερον, κἂν Λύδιον ἢ ψῆγμα, κἂν
τῶν μυρμήκων ἔργον τῶν χρυσοφόρων,
τοσοῦτ' ἂν πλέον ἀτιμάσει ὅσῳ περ ἂν
ἦττον προσδέηται· αὐτὴν δὲ δῆπου τὴν
χρεῖαν τοῖς τῆς φύσεως ἀναγκαίοις, ἀλλ'
οὐ ταῖς ἡδοναῖς ὀριεῖται. 20. Ὡς οἱ γε
τῶν ἀναγκαίων ὄρων ἔξω γενόμενοι,
παραπλησίως τοῖς κατὰ τοῦ πρᾶνοῦς
φερομένοις, πρὸς οὐδὲν στάσιμον
ἔχοντες ἀποβῆναι, οὐδαμοῦ τῆς εἰς τὸ
πρόσω φορᾶς ἴστανται· ἀλλ' ὅσῳ περ ἂν
πλείῳ προσπεριβάλωνται, τοῦ ἴσου

nos teríamos admirado com qualquer ou-
tro assunto humano. 18. De que nos ser-
vi-rá ainda a riqueza, a nós que despre-
zamos os prazeres do corpo? Por minha
parte, não o vislumbro, excepto se, de
acordo com as serpentes das fábulas⁵⁴, se
tiver prazer em vigiar tesouros enter-
rados. 19. Na verdade, quem foi
educado a dispor-se com liberdade diante
dessa realidade está muito longe de um
dia escolher, por actos ou por palavras,
algo que seja baixo e vergonhoso. O que
excede a necessidade, seja o esplendor da
Lídia⁵⁵, seja o trabalho das formigas que
transportam o ouro, merecerá tanto mais
desprezo quanto menos se precisar disso;
de facto, essa necessidade será confinada
aos constrangimentos da natu-reza e não
ao prazer. 20. Porque aqueles que estão
fora dos limites de tal constran-gimento,
à semelhança dos que são leva-dos
encosta abaixo, sem ter nenhum pon-to
estável onde por os pés, não podem de

⁵⁴ Cf. FEDRO, *Fabulae*, 6. 20 in MUELLER, L., ed., *Phaedri Fabulae Aesopiae*, Teubner, Leipzig, 1876, 40-41: *Pervenit ad draconis speluncam ultimam, custodiebat qui thesauros abditos* — «chegou à gruta da serpente mais afastada, a qual guardava tesouros escondidos».

⁵⁵ Cf. Clem. *Paed.* 3. 9. 56. 4.

δέονται ἢ καὶ πλείονος πρὸς τὴν τῆς
ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσιν, κατὰ τὸν
Ἐξηκεστίδου Σόλωνα, ὅς φησι·

Πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον
ἀνδράσι κεῖται.

Τῷ δὲ Θεόγνιδι πρὸς ταῦτα
διδασκάλῳ χρηστέον λέγοντι·

Οὐκ ἔραμαι πλουτεῖν, οὔτ' εὐχομαι, ἀλλὰ
μοι εἴη ζῆν ἀπὸ τῶν ὀλίγων, μηδὲν ἔχοντι
κακόν.

21. Ἐγὼ δὲ καὶ Διογένους ἄγαμαι τὴν
πάντων ὁμοῦ τῶν ἀνθρωπίνων
ὑπεροψίαν, ὅς γε καὶ βασιλέως τοῦ
μεγάλου ἑαυτὸν ἀπέφηνε πλουσιώτερον,
τῷ ἐλαττόνων ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὸν βίον

maneira nenhuma suster o impulso que
os leva adiante. Mas quanto mais rique-
zas se acumulam, na mesma medida ou
ainda mais, se sente delas necessidade,
para a satisfação da própria volúpia, se
crermos em Sólon, filho de Execestides,
que dizia:

Não é visível para o homem nada que
delimite as riquezas⁵⁶.

Neste assunto, devemos recorrer a
Teógnis como mestre, que disse:

Não pretendo ser rico, nem o desejo,
apenas que me seja permitido
viver com pouco, sem passar mal⁵⁷.

21. Por minha parte, admiro o menos-
prezo de Diógenes em relação a tudo o
que é humano; ele que declarou que era
mais rico do que o Grande Rei⁵⁸, e que
tinha menos necessidades do que ele⁵⁹.

⁵⁶ Cf. Sol. Fr. 13.

⁵⁷ Cf. Thgn. 1155.

⁵⁸ Trata-se do rei dos Persas.

⁵⁹ A expressão que Basílio aqui atribui a Diógenes recorda, segundo Mario Naldini, o preceito cínico τὸ μηδενὸς δεῖσθαι — «nada é necessário» — e o dito estoico μεγίστη ἔνδεια ἢ τῶν ὀρέξεων ἀπληστία — «a maior necessidade é o desejo de desejar». Cf. NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, 216.

προσδεῖσθαι. 22. Ἡμῖν δὲ ἄρα εἰ μὴ τὰ Πυθίου τοῦ Μυσοῦ προσεῖη τάλαντα, καὶ πλέθρα γῆς τόσα καὶ τόσα, καὶ βοσκημάτων ἐσμοὶ πλείους ἢ ἀριθμῆσαι, οὐδὲν ἐξαρκέσει; Ἀλλ', οἶμαι, προσήκει ἀπόντα τε μὴ ποθεῖν τὸν πλοῦτον, καὶ παρόντος μὴ τῷ κεκτῆσθαι μᾶλλον φρονεῖν ἢ τῷ εἰδέναι αὐτὸν εὖ διατίθεσθαι. 23. Τὸ γὰρ τοῦ Σωκράτους εὖ ἔχει· ὃς μέγα φρονοῦντος πλουσίου ἀνδρὸς ἐπὶ τοῖς χρήμασιν, οὐ πρότερον αὐτὸν θαυμάσειν ἔφη πρὶν ἂν καὶ ὅτι κεχρῆσθαι τούτοις ἐπίσταται πειραθῆναι. 24. Ἡ Φειδίας μὲν καὶ Πολύκλειτος, εἰ τῷ χρυσίῳ μέγα ἐφρόνουν καὶ τῷ ἐλέφαντι ὧν ὁ μὲν Ἡλείοις τὸν Δία, ὁ δὲ τὴν Ἥραν Ἀργείοις ἐποιησάτην, καταγελάστω ἂν ἦσθιν ἀλλοτριῷ πλούτῳ καλλωπιζόμενοι, ἀφέντες τὴν τέχνην, ὑφ' ἧς καὶ ὁ χρυσὸς ἡδίων καὶ τιμιώτερος ἀπεδείχθη. 25. ἡμεῖς δέ, τὴν

22. E a nós, se não pudermos ter os talentos⁶⁰ de Pítio da Mísia⁶¹, nem uma vastidão de terras, nem gado em maior número do que se possa contar, será que há algo que nos satisfaça? Em minha opinião, convém que não almejemos a riqueza se ela estiver ausente e, caso esteja presente, que não nos comprazamos tanto com o facto de a ter, quanto com o saber dispor bem dela. 23. Isto adapta-se bem ao exemplo de Sócrates, o qual, diante de um homem rico que se comprazia grandemente com os seus bens, disse que não o admiraria antes de ele provar que sabia servir-se desses bens. 24. E também Fídias e Policleto⁶², se se envaidecessem com o ouro ou com o marfim com que esculpiram o Zeus dos Helenos ou a Hera dos Argivos, gloriando-se da riqueza alheia, estariam a ser ridículos e considerariam a arte pela qual o ouro se

⁶⁰ Talento: unidade de moeda equivalente a seis mil dracmas.

⁶¹ Heródoto menciona a grande riqueza de Pítio, embora lhe atribua a proveniência Lídia. A proximidade geográfica entre Mísia e Lídia pode superar a ambiguidade. Na sua obra histórica, Heródoto põe na boca de Pítio o valor da sua própria fortuna: dois mil talentos de prata. Cf. Hdt. 7. 27-29.

⁶² Fídias foi um escultor grego, autor da estátua de Zeus no Olimpo e da de Atena no Partenon. Policleto, grego, foi também escultor, autor da famosa estátua de Hera. Cf. BOULENGER, F., ed., *Saint Basile. Aux jeunes gens*, 70.

ἀνθρωπείαν ἀρετὴν οὐκ ἐξαρκεῖν ἑαυτῇ
πρὸς κόσμον ὑπολαμβάνοντες, ἐλάττονος
αἰσχύνῃς ἄξια ποιεῖν οἴομεθα;

26. Ἀλλὰ δῆτα πλούτου μὲν
ὑπεροψόμεθα, καὶ τὰς διὰ τῶν
αἰσθήσεων ἡδονὰς ἀτιμάσομεν,
κολακείας δὲ καὶ θωπείας διωξόμεθα, καὶ
τῆς Ἀρχιλόχου ἀλώπεκος τὸ κερδαλέον
τε καὶ ποικίλον ζηλώσομεν; 27. Ἀλλ’
οὐκ ἔστιν ὁ μᾶλλον φευκτέον τῷ
σωφρονοῦντι τοῦ πρὸς δόξαν ζῆν, καὶ τὰ
τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα περισκοπεῖν, καὶ
μὴ τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα ποιεῖσθαι
τοῦ βίου, ὥστε, κἂν πᾶσιν ἀνθρώποις
ἀντιλέγειν, κἂν ἀδοξεῖν καὶ κινδυνεύειν
ὑπὲρ τοῦ καλοῦ δέη, μηδὲν αἰρεῖσθαι τῶν
ὀρθῶς ἐγνωσμένων παρακινεῖν. 28. Ἡ
τὸν οὕτως ἔχοντα τί τοῦ Αἰγυπτίου
σοφιστοῦ φήσομεν ἀπολείπειν, ὃς φυτὸν

mostrou mais agradável e mais valioso.

25. E nós, assumindo que a virtude hu-
mana não é por si só suficiente para ser-
vir de adorno, pensamos que agimos de
forma menos despudorada?

26. Mas se, por um lado, menosprezar-
mos a riqueza e desprezarmos o prazer
que vem das sensações e, por outro lado,
procurarmos lisonjas e adulações, não é a
astúcia e a duplicidade da raposa de Ar-
quíloco que etaremos zelosamente a imi-
tar⁶³? 27. Nada há que o sábio deva
evitar mais do que viver segundo as
opiniões alheias e examinar o que parece
bem a muitos, em vez de se fazer guiar
na vida segundo a recta razão; ainda que
seja preciso contrapor-se a todos os ho-
mens, ser tido em pouca estima e correr
riscos pelo bem, deve escolher não se
distanciar daquilo que sabe ser recto.
28. Como distinguiremos aquele que é

⁶³ Archil. *Fr.* 201: πόλλ' οἷδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἐν μέγα — «A raposa sabe muitas coisas, o ouriço sabe uma só grande coisa». Arquíloco foi poeta na Grécia antiga, na época arcaica (séc. VII a.C.), a quem é atribuído o famoso fragmento sobre a Raposa e o Ouriço. Ao mesmo fragmento também alude Platão; cf. *Pl. R.* 365c: πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλω περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἐλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην — «Tenho de traçar um círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco» (trad. Rocha Pereira, 66).

ἐγίγνετο καὶ θηρίον, ὅποτε βούλοιτο, καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πάντα χρήματα; εἶπερ δὴ καὶ αὐτὸς νῦν μὲν τὸ δίκαιον ἐπαινέσεται παρὰ τοῖς τοῦτο τιμῶσι, νῦν δὲ τοὺς ἐναντίους ἀφήσει λόγους, ὅταν τὴν ἀδικίαν εὐδοκιμοῦσαν αἴσθεται, ἥπερ δίκη ἐστὶ κολάκων. 29. Καὶ ὥσπερ φασὶ τὸν πολύποδα τὴν χροῶν πρὸς τὴν ὑποκειμένην γῆν, οὕτως αὐτὸς τὴν διάνοιαν πρὸς τὰς τῶν συνόντων γνώμας μεταβαλεῖται.

assim do sofista egípcio⁶⁴, que, quando queria, se transformava em árvore, em animal selvagem, em fogo, em água, ou em qualquer outra coisa? De facto, aquele umas vezes elogiará a justiça junto dos que a estimam, outras vezes, se pronunciará em contrário, isto quando se aperceber, o que é típico dos lisonjeadores, que é a injustiça que está a ser tida em boa conta. 29. E tal como dizem que o polvo muda a cor da pele conforme o terreno onde se encontra, assim também aquele muda de opinião de acordo com o juízo dos que estão com ele.

X.

1. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν που κὰν τοῖς ἡμετέροις λόγοις τελειότερον μαθησόμεθα· ὅσον δὲ σκιαγραφίαν τινὰ

X.

1. Não há dúvida, porém, de que aprenderemos tudo isto de um modo mais completo por meio dos nossos escritos;

⁶⁴ Trata-se de Proteu. Cf. Hom. *Od.* 4. 384-386.455-459: πωλεῖται τις δεῦρο γέρων ἄλιος νημερτής, / ἀθάνατος, Πρωτεὺς Αἰγύπτιος, ὅς τε θαλάσσης / πάσης βένθεα οἶδε, Ποσειδάωνος ὑποδμῶς (...) οὐδ' ὁ γέρων δολίης ἐπελήθετο τέχνης, / ἀλλ' ἦ τοι πρότιστα λέων γένετ' ἠϋγένειος, / αὐτὰρ ἔπειτα δράκων καὶ πάρδαλις ἡδὲ μέγας σῆς· / γίνετο δ' ὕγρὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον. ἡμεῖς δ' ἀστεμφέως ἔχομεν τετληότι θυμῷ — «Costuma aqui vir o infalível Velho do Mar, / Proteu, o imortal Egípcio, que do mar conhece / todas as profundezas, como vassalo que é de Posídon (...) mas o Velho não se esqueceu das artimanhas: / transformou-se primeiro num leão barbudo; / depois numa serpente, num leopardo e num enorme javali; / depois em água molhada e numa árvore de altas folhas» (trad. Lourenço, 77.79). Basílio refere-se a Proteu, tendo em conta a consideração depreciativa que Platão tinha relativamente aos sofistas do seu tempo, comparando-os com este personagem. Cf. Pl. *Euthd.* 288b.

τῆς ἀρετῆς, τό γε νῦν εἶναι, ἐκ τῶν
ἐξωθεν παιδευμάτων περιγραφώμεθα.
Τοῖς γὰρ ἐπιμελῶς ἐξ ἐκάστου τὴν
ὠφέλειαν ἀθροίζουσιν, ὥσπερ τοῖς
μεγάλοις τῶν ποταμῶν, πολλαὶ γίνεσθαι
πολλαχόθεν αἱ προσθήκαι πεφύκασιν. 2.
Τὸ γὰρ καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ
κατατίθεσθαι, οὐ μᾶλλον εἰς ἀργυρίου
προσθήκην ἢ καὶ εἰς ἡντιναοῦν
ἐπιστήμην, ὀρθῶς ἔχειν ἡγεῖσθαι τῷ
ποιητῇ προσῆκεν. 3. Ὁ μὲν οὖν Βίας τῷ
υἱεῖ, πρὸς Αἰγυπτίους ἀπαίροντι, καὶ
πυνθανομένῳ τί ἂν ποιῶν αὐτῷ μάλιστα
κεχαρισμένα πράττοι· «Ἐφόδιον, ἔφη,
πρὸς γῆρας κτησάμενος», τὴν ἀρετὴν δὴ
τὸ ἐφόδιον λέγων, μικροῖς ὅροις αὐτὴν
περιγράφων, ὅς γε ἀνθρωπίνῳ βίῳ τὴν
ἀπ' αὐτῆς ὠφέλειαν ὠρίζετο. 4. Ἐγὼ δὲ
κἂν τὸ Τιθωνοῦ τις γῆρας, κἂν τὸ
Ἀργανθωνίου λέγῃ, κἂν τὸ τοῦ
μακροβιωτάτου παρ' ἡμῖν Μαθουσάλα,

mas, neste momento, traçaremos agora
como que um esboço do que é a virtude,
a partir dos ensinamentos profanos.
Quem reúne cuidadosamente a utilidade
de cada um é como os grandes rios onde,
de muitos lugares, desaguam muitos afluentes.
2. A ideia de acumular pouco sobre pouco convém que seja interpretada
no sentido em que é dita pelo poeta⁶⁵:
não se trata de um acréscimo de riqueza
mas de conhecimento, qualquer que este
seja. 3. Bias⁶⁶, ao seu filho que partia
para o Egito e lhe perguntava o que lhe
poderia fazer de mais agradável, disse:
«Adquire provisões de viagem para a
ancianidade»⁶⁷, querendo com isto dizer
que as provisões de viagem são a virtude,
que circunscreveu a limites estreitos; e
assim Bias definiu os benefícios que da
virtude advêm para a vida humana. 4.
Por minha parte, se me falarem da ancia-

⁶⁵ Cf. Hes. *Op.* 361-362: εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο / καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο — «pois se acaso amontoas pouco sobre pouco / e com frequência o fazes, em breve esse pouco será muito» (trad. Ferreira, 105).

⁶⁶ Bias de Priene, mais um dos sete sábios da Grécia, terá nascido por volta do ano 550 a.C. Cf. SMITH, W., *A New Classical Dictionary*, 120.

⁶⁷ Não se tratando de uma citação literal, cf. D.L. 1. 88: ἐφόδιον ἀπὸ νεότητος εἰς γῆρας ἀναλάμβανε σοφίαν — «toma a sabedoria como provisão de viagem desde a juventude à ancianidade».

ὅς χίλια ἔτη τριάκοντα δεόντων βιῶναι λέγεται, κἄν σύμπαντα τὸν ἀφ’ οὗ γεγόνασιν ἄνθρωποι χρόνον ἀναμετρῇ, ὥς ἐπὶ παίδων διανοίας γελάσομαι, εἰς τὸν μακρὸν ἀποσκοπῶν καὶ ἀγῆρω αἰῶνα, οὗ πέρας οὐδὲν ἔστι τῇ ἐπινοίᾳ λαβεῖν, οὐ μᾶλλον γε ἢ τελευτὴν ὑποθέσθαι τῆς ἀθανάτου ψυχῆς. 5. Πρὸς ὅνπερ κτᾶσθαι παραινέσαιμ’ ἂν τὰ ἐφόδια, πάντα λίθον, κατὰ τὴν παροιμίαν, κινουῦντας, ὅθεν ἂν μέλλῃ τις ὑμῖν ἐπ’ αὐτὸν ὠφέλεια γενήσεσθαι. 6. Μηδ’ ὅτι χαλεπὰ ταῦτα καὶ πόνου δεόμενα, διὰ τοῦτ’ ἀποκνήσωμεν· ἀλλ’ ἀναμνησθέντας τοῦ παραινέσαντος, ὅτι δέοι βίον μὲν ἄριστον αὐτὸν ἕκαστον προαιρεῖσθαι, ἡδὺν δὲ προσδοκᾶν τῇ συνηθείᾳ γενήσεσθαι, ἐγχειρεῖν τοῖς βελτίστοις. 7. Αἰσχρὸν γὰρ τὸν παρόντα καιρὸν προεμένους ὕστερόν ποτ’ ἀνακαλεῖσθαι τὸ παρελθόν, ὅτε οὐδὲν

nidade de Titono ou de Argantónio⁶⁸, ou do mais longo de todos nós, Matusalém⁶⁹, de quem se diz que viveu novecentos e setenta anos, ou se contabilizarem todo o tempo desde que o Homem existe, rir-me-ei destes pensamentos de criança, olhando para essa existência duradoura e imarcescível, cujo limite não é possível conceber no pensamento, tal como não é possível supor um fim para a alma imortal. 5. Com esta finalidade, exortar-vos-ei a que adquirais provisões de viagem e a que removais, conforme o provérbio, todas as pedras⁷⁰; e daqui haveis de tirar um qualquer benefício. 6. Não hesitaremos em dizer que isto é difícil e que requer esforço; mas, recordados daquilo a que fomos exortados – que cada um deve preferir uma vida mais nobre e esperar que esse hábito se torne agradável –, deitaremos a mão ao que há

⁶⁸ Figura mítica, Titono foi amado por Eos; pelas preces desta, alcançou dos deuses a imortalidade, mas não a eterna juventude, de tal modo que chegou à máxima decrepitude, até que foi transformado por Eos numa cigarra. Na cultura clássica, um homem já decrépito era proverbialmente chamado Titono. Argantónio, rei de Tartesso, cidade do Sul da Península Ibérica no séc VI a. C., terá reinado oitenta anos e vivido cento e vinte. Cf. SMITH, W., *A New Classical Dictionary*, 75.784.

⁶⁹ Cf. Gn 5, 27.

⁷⁰ Cf. *Mantiss. Prov.* 2. 48.

ἔσται πλέον ἀνιωμένοις.

8. Ἐγὼ μὲν οὖν ἃ κράτιστα εἶναι κρίνω, τὰ μὲν νῦν εἴρηκα, τὰ δὲ παρὰ πάντα τὸν βίον ὑμῖν συμβουλεύσω· ὑμεῖς δέ, τριῶν ἀρρωστημάτων, μὴ τῷ ἀνιάτῳ προσεικέναι δόξητε, μηδὲ τὴν τῆς γνώμης νόσον παραπλησίαν τῇ τῶν εἰς τὰ σώματα δυστυχησάντων δείξητε. 9. Οἱ μὲν γὰρ τὰ μικρὰ τῶν παθῶν κάμνοντες, αὐτοὶ παρὰ τοὺς ἰατροὺς ἔρχονται· οἱ δὲ ὑπὸ μειζόνων καταληφθέντες ἀρρωστημάτων, ἐφ’ ἑαυτοὺς καλοῦσι τοὺς θεραπεύσοντας· οἱ δὲ εἰς ἀνήκεστον παντελῶς μελαγχολίας παρενεχθέντες, οὐδὲ προσιόντας προσίενται. Ὅ μὴ πάθητε νῦν ὑμεῖς τοὺς ὀρθῶς ἔχοντας τῶν λογισμῶν ἀποφεύγοντες.

de melhor. 7. Será vergonhoso que se transcure a ocasião presente e mais tarde se evoque o passado, numa altura em que não haverá mais por que nos afligirmos.

8. Por minha parte, acabei de vos dizer aquilo que julgo que é o melhor; quanto ao resto, aconselhar-vos-ei ao longo de toda a vida. Por vossa parte, não penseis que sois como incuráveis, padecendo de um dos três tipos de doença ⁷¹, nem mostreis um juízo doente, como mostram um corpo doente os fisicamente enfermos ⁷². 9. Aqueles que padecem sofrimentos menores vão eles próprios ao médico; aqueles que foram tomados por doenças maiores, chamam até si os que os podem curar; aqueles a quem foi transmitida uma moléstia absolutamente insuportável nem sequer deixam entrar os que os visitam. Mas vós não sofraís agora do mesmo, fugindo dos que pensam correctamente.

⁷¹ Cf. Plu. *De prof. virt.* 81f, que Basílio parafraseia no número 8 deste capítulo.

⁷² Basílio insere nestas duas frases um paralelismo retórico pelo recurso à alternância de elementos abstractos e concretos: “as três doenças” (abstracto), “o incurável” (concreto); “a doença de juízo” (abstracto), “os fisicamente enfermos” (concreto).

CONCLUSÃO

No final de nosso percurso pela obra de Basílio, é tempo de recapitular aquilo a que nos tínhamos proposto. Em primeiro lugar, regressemos ao tema da relação entre fé e literatura, o pano de fundo sobre o qual nos quisemos movimentar. Basílio reflecte neste campo em torno de dois temas.

Em primeiro lugar, o tema da propedêutica, noção capital no desenrolar da obra. Sinteticamente, segundo o autor, só por meio de um discernimento activo que incida sobre a literatura profana é que estaremos aptos a beneficiar dela e da sua força pedagógica benéfica. Num contexto em que os cristãos se formavam intelectualmente em escolas pagãs, e num ambiente circundante ainda maioritariamente pagão, era o discernimento que garantia que a fé não sofria ameaças, que a piedade não se perdia, e simultaneamente, que a própria literatura profana, porque discernida, se tornava propedêutica evangélica. Em segundo lugar, o tema da convergência.

A partir do Capítulo VIII desta sua *Oratio*, o Bispo de Cesareia não recorre apenas a um paralelo entre as virtudes pagãs (discernidas e, por isso, propedêuticas do Evangelho) e as virtudes evangélicas; na realidade, evoca uma presença operante das mesmas virtudes do Evangelho no seio da literatura grega, já não como propedêutica, *i.e.*, como mera pedagogia e aproximação, mas antes como realidade convergente ou conivente. Chegamos assim ao primeiro ponto da conclusão que aqui apresentamos:

i. Verifica-se uma evolução ao longo do *Ad adolescentes*, segundo a qual de uma perspectiva de iniciação ao Evangelho, a virtude entendida de modo profano passa a uma perspectiva de realização, ainda que antecipada, do Evangelho.

Adicionalmente, como também referíamos na Introdução desta dissertação, partimos para o nosso estudo da premissa segundo a qual, na *Oratio ad Adolescentes*, Basílio, no seu contexto, procura contribuir para a questão que se levantava em torno da *paideia* dos cristãos em ambiente cultural grego, sistematizando o seu pensamento em função dos fins que, como bispo e pensador, pretendia alcançar. Daqui derivam os três primeiros capítulos da presente dissertação, como daqui derivam também os restantes pontos conclusivos.

ii. A educação de Basílio, tão erudita quanto possível no seu tempo, levou-o a encontrar o melhor e o pior do mundo letrado de então: a grande potencialidade da filosofia e da retórica que conheceu em Atenas, mas também o seu lado vazio, de algum modo, vazio. Tal percepção originaria uma divisão, opondo erudição e ascese, não só na sua consciência mas também, de certo modo, um pouco por toda a realidade cultural de então. Ao longo da sua vida, Basílio empenhar-se-á em harmonizar tal contraposição: nisto consiste uma das finalidades da *Oratio ad Adolescentes*.

iii. A questão da *paideia* dos cristãos em ambiente pagão estava em voga, particularmente na Escola de Alexandria, de que Basílio depende, por via de Gregório Taumaturgo. Formação pagã e formação cristã estabeleciam uma relação de reciprocidade: o cristianismo trouxe um novo fulgor à *paideia grega*, então já numa fase descendente, ao mesmo tempo que a *paideia grega* se tornou propriedade do cristianismo, em dois níveis: no que toca aos conteúdos, e entre estes apenas aqueles que com o Evangelho se coadunavam; e no que toca à metodologia, sobretudo o carácter iniciático, mediante o qual se passaram a distinguir os crentes, que eram genericamente todos os cristãos, dos teólogos, que uma vez instruídos acediam aos sentidos ulteriores e não meramente literais das Escrituras e da doutrina.

iv. Posto isto, cabe-nos acrescentar que é na coincidência entre a identidade de Basílio e a circunstância cultural e pedagógica do Império que se enraíza o opúsculo que esta dissertação pretende dar a conhecer. Com efeito, Basílio dirige-se aos seus sobrinhos e, neles, a todos os jovens da sua época, futuro certo de um cristianismo em expansão, bem como a todos os seus contemporâneos instruídos. E fala-lhes segundo um esquema quiástico, relembrando em primeiro lugar (a.) os bens inefáveis a que as Sagradas Escrituras dão acesso, avançando depois para (b.) as situações em que nos escritos pagãos esses bens são profeticamente pré-anunciados, apelando posteriormente (c.) ao discernimento que se deve efectuar relativamente a tais escritos. Em seguida, apresenta (b'.) a já referida presença dos mesmos bens inefáveis no seio da literatura clássica, e demonstra a sua consumação nos textos sagrados do cristianismo (a'.).

Chegados ao término do presente trabalho, é nosso desejo manifestar que nos parece existir uma exigência, nos dias que correm, em aprofundar não apenas as vantagens de um discernimento sobre a literatura profana em função da bondade que ela pode trazer à fé, principalmente quando formulada também como estética e beleza narrativa. Ensaçando-nos já para lá de Basílio mas ainda aos seus ombros, julgamos igualmente necessário que se aprofunde não apenas aquela novidade evangélica que a fé pode introduzir no seio da literatura, nomeadamente por via litúrgica. Pelo contrário, aquilo que vemos como decisivo e urgente é a concretização de uma trajectória em direcção a uma “teo-literária”, onde se fale não apenas de literatura e teologia, mas de literatura como teologia. Em vista desse anseio, deixamos, por fim, o nosso apelo a que se proceda a um «baptismo da imaginação»^{vii}, que evoca a apropriação por parte do cristianismo de uma realidade tida actualmente como “esterna” ao mesmo, a imaginação, matéria-prima elementar de toda a literatura.

^{vii} Trata-se de uma expressão cunhada por Antonio Spadaro na obra com o mesmo título. Cf. SPADARO, A., *O baptismo da imaginação*, Paulinas, Lisboa, 2016.

BIBLIOGRAFIA

Fontes principais

BASÍLIO DE CESAREIA, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* in NALDINI, M., ed., *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, Biblioteca Patristica, vol. 3, Dehoniane, Bolonha, 1998.

BASÍLIO DE CESAREIA, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* in BOULENGER, F., ed., *Saint Basile aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Les Belles Lettres, Paris, 1952.

BASÍLIO DE CESAREIA, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* in WILSON, N., ed., *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Duckworth, Londres, 1975.

Fontes secundárias

AGOSTINHO DE HIPONA, *De doctrina christiana* in DAUR, K., ed., *Augustinus. De doctrina christiana. De vera religione*, Corpus Christianorum Series Latina, vol. 32, Brepols Publishers, Turnhout, 1962 [CCSL 32].

ARQUÍLOCO, *Fragmenta* in WEST, M. L., ed., *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1971.

BASÍLIO DE CESAREIA, *Adversus Eunomium* in SESBOÜÉ, B., ed., *Basil de Césarée, Contre Eunome suivi de Eunome Apologie*, Sources Chrétiennes, vols. 299 e 305, Cerf, Paris, 1982 e 1983 [SC 299 e 305].

- _____, *De Baptismo* in DUCATILLON, J., ed., *Basile de Césarée. Sur le Baptême*, Sources Chrétiennes, vol. 357, Cerf, Paris, 1989 [SC 357].
- _____, *De Spiritu Sancto* in PRUCHE, B., ed., *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Sources Chrétiennes, vol. 357, Cerf, Paris, 1947 [SC 17].
- _____, *Epistula 2* in COURTONNE, Y., ed., *Saint Basile. Lettres*, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris, 1957.
- _____, *Epistula 9* in COURTONNE, Y., ed., *Saint Basile. Lettres*, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris, 1957.
- _____, *Epistula 14* in COURTONNE, Y., ed., *Saint Basile. Lettres*, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris, 1957.
- _____, *Epistula 223* in COURTONNE, Y., ed., *Saint Basile. Lettres*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- _____, *Homilia in divites* in COURTONNE, Y., ed., *Saint Basile. Homélies sur la richesse*, Didot, Paris, 1935.
- _____, *Homilia in Psalm 32* in MIGNE, J.-P., ed., *S. P. N. Basilii, caesareae cappadociae archiepiscopi. Opera omnia quae exstant*, tomo I, Patrologiae cursus completus (series Graeca), vol. 29, Migne, Paris, 1857 [PG 29].
- _____, *Regulae brevius tractatae* in in MIGNE, J.-P., ed., *Basilii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi. Opera omnia quae exstant*, tomo III, Patrologiae cursus completus (series Graeca), vol. 31, Migne, Paris, 1857 [PG 31].

_____, *Regulae fusius tractatae* in MIGNE, J.-P., ed., *Basilii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi. Opera omnia quae exstant*, tomo III, Patrologiae cursus completus (series Graeca), vol. 31, Migne, Paris, 1857 [PG 31].

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Paedagogus* in MARROU, H.-I., ed., *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, Sources Chrétiennes, vol. 158, Cerf, Paris, 1960 [SC 158].

_____, *Protrepticus* in MONDÉSERT, C., ed., *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, Sources Chrétiennes, vol. 2, Cerf, Paris, 1949 [SC 2].

_____, *Stromata* in MONDÉSERT, C., ed., *Clément d'Alexandrie. Stromate I*, Sources Chrétiennes, vol. 30, Cerf, Paris, 1951 [SC 30].

DIÓGENES LAÉRCIO, *De clarorum philosophorum vitis* in COBET, C. G., ed., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, Firmin-Didot, Paris, 1878.

EURÍPIDES, *Hippolytus* in DIGGLE, J., ed., *Euripidis fabulae*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1984.

_____, *Hippolytus* in PAGE, T., ed., *Euripides: Ion. Hippolytus. Medea. Alcestitis*, trad. Arthur Way, The Loeb Classical Library, The MacMillan Co., Nova Iorque, 1912.

_____, *Rhesus* in DIGGLE, J., ed., *Euripidis fabulae*, vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1994.

EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia ecclesiastica* in BARDY, G., ed., *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Sources Chrétiennes, vols. 31 e 41, Cerf, Paris, 1952 e 1955 [SC 31 e 41].

FEDRO, *Fabulae* in MUELLER, L., ed., *Phaedri Fabulae Aesopiae*, Teubner, Leipzig, 1876.

GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Epistola 38* in GALLAY, P., ed., *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris, 1964.

_____, *Oratio 43* in BERNARDI, J., ed., *Grégoire de Nazianze. Discours 42-43*, Sources Chrétiennes, vol. 384, Cerf, Paris, 1992 [SC 384].

GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunomium* in JAEGER, W., ed., *Gregorii Nysseni opera*, vol. 2, Brill Publishers, Leiden, 1960.

_____, *Vita Sanctae Macrinae* in MARVAL, P., ed., *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*, Sources Chrétiennes, vol. 178, Cerf, Paris, 1971 [SC 178].

GREGÓRIO TAUMATURGO, *In Origenem oratio panegyrica* in CROUZEL, H., ed., *Grégoire le Thaumaturge. Remercement a Origène suivi de la Lettre d'Origène a Grégoire*, Sources Chrétiennes, vol. 148, Cerf, Paris, 1969 [SC 148].

HERÓDOTO, *Historiae* in CAPPS, E., ed., *Herodotus*, vol. 3, trad. Alfred Denis Godley, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge MA, 1922.

HESÍODO, *Opera et dies* in SOLMSEN, F., ed., *Hesiodi opera*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

_____, *Teogonia. Trabalhos e dias*, trad. José Ribeiro Ferreira, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

HOMERO, *Odisseia*, trad. Frederico Lourenço, Cotovia, Lisboa, 2012.

_____, *Odyssea* in VON DER MÜHLL, P., ed., *Homeri Odyssea*, Helbing & Lichtenhahn, Basileia, 1962.

JÂMBLICO, *De vita pythagorica* in NAUCK, A., ed., *Iamblichi de vita pythagorica liber*, Eggers & S. et I. Glasunof, São Petersburgo, 1884.

_____, *Pythagoric Life*, trad. Thomas Taylor, Watkins, Londres, 1814.

JOÃO CRISÓSTOMO, *Homilia 35 in I Cor* in MIGNE, J.-P., ed., *Joannis Chrysostomi, archiepiscopi constantinopolitani. Opera omnia quae exstant*, Patrologiae cursus completus (series Graeca), vol. 61, Migne, Paris, 1862 [PG 61].

JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* in GOODSPEED, E., ed., *Die ältesten Apologeten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1915.

ORÍGENES, *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum* in SC 148.

PAUSÂNIAS, *Graeciae descriptio* in SPIRO, F., ed., *Pausaniae Graeciae descriptio*, vol. 3, Teubner, Leipzig, 1903.

PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.

_____, *Euthydemus* in BURNET, J., ed., *Platonis opera*, vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1903.

_____, *Leges* in BURNET, J., ed., *Platonis opera*, vol. 5.1, Clarendon Press, Oxford, 1907.

_____, *Phaedo* in BURNET, J., ed., *Platonis opera*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1900.

_____, *Protagoras* in BURNET, J., ed., *Platonis opera*, vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1903.

_____, *Respublica* in BURNET, J., ed., *Platonis opera*, vol. 4, Clarendon Press, Oxford, 1902.

PLUTARCO, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* in NACHSTÄDT, W., ed., *Plutarchi moralia*, vol. 2.2, Teubner, Leipzig, 1971.

_____, *De cohibenda ira* in POHLENZ, M., ed., *Plutarchi moralia*, vol. 3, Teubner, Leipzig, 1972.

_____, *De Iside et Osiride* in HENDERSON, J., ed., *Plutarch moralia*, vol. 5, trad. Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge MA, 1936.

_____, *De liberis educandis* in PAGE, T. E., ed., *Plutarch moralia*, vol. 1, trad. Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge MA, 1927.

_____, *De profectu in virtute* in PAGE, T. E., ed., *Plutarch moralia*, vol. 1, trad. Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge MA, 1927.

_____, *Pericles* in ZIEGLER, K., ed., *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 1, Teubner, Leipzig, 1964.

SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia ecclesiastica* in MARVAL, P., ed., *Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique II-III*, Sources Chrétiennes, vol. 493, Cerf, Paris, 2005 [SC 493].

SÓLON, *Fragmenta* in WEST, M. L., ed., *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1972.

TEODÓSIO, *Codex Theodosianus* in DELMAIRE, R., ed., *Code Théodosien, I-XV, Code Justinien, Constitutions sirmondiennes*, Sources Chrétiennes, vol. 531, tomo II, Cerf, Paris, 2009 [SC 531].

TERTULIANO, *De testimonio animae* in GERLO, A., ed., *Tertullianus. Opera II. Opera montanistica*, Corpus Christianorum Series Latina, vol. 2, Brepols Publishers, Turnhout, 1954 [CCSL 2].

TEÓGNIS, *Elegiae* in YOUNG, D., ed., *Theognis*, Teubner, Leipzig, 1971.

VV. AA., *Mantissa Proverbiorum* in VON LEUTSCH, E. L., ed., *Corpus paroemiographorum Graecorum*, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1851.

XENOFONTE, *Anabasis* in MARCHANT, E. C., ed., *Xenophontis opera omnia*, vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1904.

_____, *Memorabilia* in MARCHANT, E. C., ed., *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, 2^a ed., Clarendon Press, Oxford, 1921.

_____, *Memoráveis*, trad. Ana Elias Pinheiro, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009.

Instrumentos de trabalho

BAILLY, A. *et al.*, *Dictionnaire grec-français. Le Grand Bailly*, Hachette, Paris, 2000.

BARCLAY, W., *New Testament Words*, The Westminster Press, Louisville KY, 1974.

LAMPE, G., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

LIDDELL, H., SCOTT, R. *et al.*, *A Greek-English Lexicon with revised supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

PRÍETO, M., *Índices dos nomes próprios gregos e latinos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995.

SMITH, W., *A New Classical Dictionary of Biography, Mithology and Geography*, Murray, Londres, 1853.

Sítios: THESAURUS LINGUAE GRAECAE: <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

CLASSICA DIGITALIA: <https://classicadigitalia.uc.pt/>

Textos bíblicos

BÍBLIA SAGRADA, 5ª ed., Difusora Bíblica, Lisboa, 2008.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS, Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 2004.

Sítios: INTERLINEAR BIBLE: <http://biblehub.com/interlinear/>

Estudos

ALEXANDROPOULOS, G., “Address to young men on the right use of Greek literature by Saint Basil: a corpus stylistic approach”, *Globe: a journal of Language, Culture and Communication* 2 (2015), 108-123.

BARDY, G., “L’église et l’enseignement au IV^e siècle (suit et fin)”, *Revue des Sciences Religieuses* 15-1 (1935), 1-27.

BRUMLEY, M., ed., *A Study Guide for Joseph Ratzinger’s (Pope Benedict XVI) Jesus of Nazareth: From the baptism in the Jordan to the Transfiguration*, Ignatius Press, São Francisco, 2008.

CESANA, F. “Dall’elogio della virtù alla vita. Il Discorso ai giovani di Basilio di Cesarea”, *Vita e Pensiero. Mensile di cultura dell’Università Cattolica* 62-1 (1989), 50-57.

CIMOSA, M., “Teologia del libro dei Proverbi” in CIMOSA, M., *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento*, Pauline, Milão, 2007, 321.

FEDWICK, P., “A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea” in FEDWICK, P., ed., *Basil of Caesarea: christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, vol. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981, 3-20.

FLICHE, A., ed., *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’a nos jours*, vol. 2, Bloud & Gay, Saint-Dizier, 1938.

- GARGANO, I., “L’immagine dell’ape laboriosa di Prov. 6, 8 abc e la didascalia tramessa dai Padri Cristiani” in *La tradizione. Forma e modi*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990, 266-282.
- GRIBOMONT, J., “Notes biographiques sur s. Basile le Grand” in FEDWICK, P., ed., *Basil of Caesarea: christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, vol. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981, 21-48.
- HILDEBRAND, S., *Basil of Caesarea*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2014.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, trad. Teresa Pérez, Edições 70, Lisboa, 1991.
- _____, W., *Paideia: a formação do homem grego*, trad. Artur Parreira, Aster, Lisboa, s.d..
- JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 1, Herder, Barcelona, 1980.
- NALDINI, M., “Sulla ‘Oratio ad Adolescentes’ di Basilio Magno”, *Prometheus* 4 (1978), 36-44.
- MOFFATT, A., “The Occasion of St. Basil’s Address to Young Men”, *Antichthon* 6 (1972), 74-86.
- NEUMANN, C. J., ed., *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Teubner, Leipzig, 1880.
- NORTON, P., *Epsicopal Elections, 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

- ORBE, A., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1 e 2, Gregoriana, Roma, 1989.
- PALMA, A., *A Trindade é um mistério*, Paulinas, Lisboa, 2014.
- PANIKKAR, R., “L’esperienza della vita. La mistica” in PANIKKAR, R., *Opera omnia*, Jaca Book, Milão, 2008, 221-243.
- PETIT, P., *Les Étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au bas empire*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1957.
- RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea. A guide to his life and doctrine*, Cascade Company, Eugene, 2012.
- RAHNER, H., *Miti greci nell’interpretazioni cristiana*, trad. Luciano Tosti, Il Mulino, Bolonha, 1971.
- RICOEUR, P., *Sobre a tradução*, Cotovia, Lisboa, 2005.
- ROUSSEAU, P., *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- SESBOÜÉ, B., *Histoire des Dogmes: Le Dieu du Salut*, vol. 1, Desclée, Paris, 1994.
- SPADARO, A., *O baptismo da imaginação*, Paulinas, Lisboa, 2016.
- STERK, A., *Renouncing the world yet leading the church*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2009.
- WEST, M. L., *Ancient Greek Music*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS.....	5
INTRODUÇÃO	9
PARTE I — ESTUDO PRÉVIO.....	13
I — BASÍLIO DE CESAREIA NO SEU CONTEXTO	13
1.1. A <i>paideia</i> de Basílio.....	13
1.2. Vida ascética.....	15
1.3. Em defesa da fé de Niceia.....	21
1.4. Basílio, bispo de Cesareia.....	23
Conclusão	27
II — A <i>PAIDEIA</i> , CRISTÃ E PAGÃ, ANTES DE BASÍLIO DE CESAREIA	28
2.1. O cansaço da Hélade e a novidade do cristianismo	30
2.2. Filon de Alexandria. O encontro da cultura grega com a tradição hebraica	33
2.3. A apreciação da cultura grega por parte dos Padres	34
2.4. A novidade alexandrina. Clemente, Orígenes e Gregório Taumaturgo	40
2.5. O protagonismo cultural dos Padres Capadócijs.....	42
Conclusão	45
III — <i>AD ADOLESCENTES DE LEGENDIS LIBRIS GENTILIUM</i>	48
3.1. Significado e motivações	48
3.2. Destinatários e datação	49
3.3. Género literário.....	54
3.4. Análise estrutural e motivos dominantes.....	57

3.4.1. Exórdio e tese	58
3.4.2. Do valor da literatura grega	59
3.4.3. Da escolha necessária a realizar	60
3.4.4. Dos benefícios da escolha.....	62
3.5. Edições críticas e tradição do texto	64
3.6. Criteriologia de tradução	65
PARTE II — TEXTO, TRADUÇÃO E NOTAS.....	67
I.....	67
II.	69
III.....	73
IV.....	74
V.	78
VI.....	84
VII.	85
VIII.....	89
IX.....	96
X.	107
CONCLUSÃO	111
BIBLIOGRAFIA.....	114
ÍNDICE	125